

Errores, reniegos e irreverencia. Los delitos de palabra y su significado en el  
tribunal inquisitorial de Cartagena de Indias 1610-1660

Monografía de grado para optar por el título de

Historiador

Programa de Historia

Escuela de Ciencias Humanas.

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentada por:

Andrés Vargas Valdés

Dirigida por:

Jorge Gamboa

Semestre II 2015

## **Tabla de contenido**

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	4
<b>I.</b> La península ibérica y Cartagena: contextos no tan distintos.....	16
<b>II.</b> Algo más que palabras.....	29
Faltas menores, no irrelevantes: Blasfemias.....	29
Renunciar al Señor: los reniegos.....	39
Errores e insolencia: proposiciones y blasfemia heretical.....	47
<b>III.</b> ¿Una institución aparte?.....	58
<b>IV.</b> Conclusiones.....	73
Anexos: Lista de procesados por delitos de palabra en este período.....	79
Bibliografía.....	85

## **Agradecimientos**

A mis padres, por todo el apoyo que me han brindado desde el primer momento hasta el día de hoy y sin el cual, este texto no sería posible. Al profesor Javier Cajigas, por animarme hace varios años a dedicarme a este tipo de oficio. A la profesora Adriana Alzate, por introducirme en el mundo de la historia y haberme acompañado en el corto viaje que hasta ahora he realizado por él. Al profesor Jorge Gamboa, por dirigir este proyecto, ser mi guía en el mundo colonial y de quien no pasa un día sin que aprenda algo nuevo. A Juan Sebastián Ariza, Lina Garzón, Jimena Guerrero, Camilo Suarez, Angie Pacheco y Marcela Randazzo, quienes a través de sus críticas y comentarios hicieron de este texto un trabajo mucho mejor de lo que hubiera podido aspirar a ser de otra manera. A David Vargas, Milton Valencia, Sergio Fernández y Andrés Mauricio Cabrera, por haber estado presentes en los distintos puntos del camino hasta ahora, haciendo que valga la pena recorrerlo.

## **Introducción**

El estudio de las instituciones de gobierno es en términos generales una de las perspectivas de análisis de mayor relevancia a la hora de indagar por el pasado, en tanto que permite la aproximación a las sociedades de otros tiempos a partir de aspectos tan variados como su organización, sus relaciones con el poder o su forma de entender el mundo. En ese sentido, una de las instituciones que se presta a una de las mayores diversidades en cuanto a perspectivas de análisis es el tribunal del Santo Oficio, siendo este una fuente de valor inmenso a la hora de estudiar temas como los previamente mencionados en tanto que al situar su interés en el ejercicio de la religión dentro de la sociedad a su cargo, tiene la ventaja de ofrecer un punto de entrada privilegiado al estudio tanto de aspectos culturales relevantes como al funcionamiento de los organismos gubernamentales con los que la sociedad tenía contacto.

Normalmente, los trabajos académicos en torno a esta institución suelen dedicar sus intereses de manera exclusiva a los procesados, los delitos o al tribunal en sí mismo, interesándose en el primer caso por sus defensas, sus “visiones desviadas de la oficialidad” y en ocasiones retratándolos indebidamente como víctimas de un sistema represor de vigilancia externa; enfocándose en el segundo caso en el estudio de las trasgresiones como tales, y finalmente, situando el protagonismo en sus funcionarios, sus procedimientos o su impacto social en el tercero. Todas estas perspectivas son indudablemente interesantes y pertinentes en el desarrollo de los estudios históricos, pero presentan el inconveniente de excluir a un grupo de actores fundamentales en el funcionamiento del sistema inquisitorial: los denunciantes que daban origen a los procesos.

Esta exclusión se debe probablemente a un lugar común pocas veces cuestionado, según el cual la Inquisición era un mecanismo activo de vigilancia sobre una sociedad que le padecía con temor y muy a pesar suyo, con lo que se ignora que su funcionamiento dependía fundamentalmente de las denuncias que la misma población bajo jurisdicción del tribunal presentara, y como consecuencia se deja de lado las

voces de quienes hacían posible la actuación del tribunal mismo, desperdiciando así una perspectiva de análisis de considerable relevancia para problemas de estudio tales como el funcionamiento de las instituciones o la apropiación de la religión por parte de los diversos sectores de la población involucrada con las actividades del Santo Oficio.

A través del análisis del contenido y la forma de estas acusaciones, es posible obtener nuevo conocimiento respecto a la apropiación de la religión por parte de los distintos sectores de las sociedades bajo la jurisdicción del tribunal, puesto que al ser la misma población la encargada de proveer los casos para la ejecución de procesos de fe, estaba en gran medida en sus manos determinar qué ofensas eran denunciables y cuáles eran los límites de la tolerancia ante los diversos niveles de heterodoxia presentados dentro del marco del catolicismo español de la época. Por estas razones centré mi atención inicialmente en las denuncias realizadas ante el tribunal de Cartagena, con el fin de establecer qué interpretaciones novedosas sobre la religión y la institución podían surgir a partir del estudio de estos actores del proceso inquisitorial. Desde luego, esta perspectiva de análisis era demasiado amplia, teniendo en cuenta la diversidad de delitos juzgados por la Inquisición y la imposibilidad de reducirlos todos a un modelo de comprensión común que fuera al mismo tiempo preciso, por lo que fue necesario delimitar el interés investigativo a un tipo de delito particular; más concretamente al que he denominado “el delito de palabra”<sup>1</sup>, entendiéndolo como aquel que se perpetraba a través de la expresión de un determinado enunciado, sin que esto fuera secundado por una serie de prácticas asociadas o el rechazo consiente y deliberado a la fe católica.

La elección de este tipo de delito en particular obedece fundamentalmente a dos criterios: por una parte, al no estar vinculado con prácticas contrarias al catolicismo sino tratarse de un delito cometido en ocasiones puntuales y específicas sin que

---

<sup>1</sup> Karla Escobar utiliza en su trabajo sobre este tema la misma denominación para referirse a este tipo de delitos; sin embargo, su conceptualización de los mismos difiere de la mía en puntos fundamentales, como se verá más adelante. Respecto a este tema ver Karla Escobar Hernández, “¿Del dicho al hecho hay mucho trecho? El delito de blasfemia en los tribunales de Cartagena y Lima, 1570-1700,” *Fronteras de la historia (Bogotá)* 14, no. 01 (2009).

existiera una comunidad partícipe en el mismo crimen (como era el caso de las comunidades judías, por ejemplo), no presenta el problema de que los procesos se iniciaran debido a la captura de uno de sus miembros, que una vez cedía a la presión impuesta por el tribunal, terminaba implicando a todos los demás miembros del grupo, dado que se le exigía no solamente confesar su culpa, sino señalara a todos aquellos que fuesen cómplices suyos en la misma infracción<sup>2</sup>. Por otra, al tratarse de uno de los delitos de menor gravedad, ha tendido a ser dejado de lado por la historiografía centrada en el tema inquisitorial, llegando con frecuencia a ser despachado en pocas páginas o un par de líneas<sup>3</sup>, a pesar de ser una de las infracciones de mayor frecuencia y representatividad, según demostraré más adelante.

Inicialmente la investigación giró en torno a preguntas como: ¿Quiénes fueron estos acusadores? ¿En qué circunstancias rindieron su testimonio? ¿Qué significaba para ellos el declarar ante el Santo Oficio? ¿Qué papel jugaron en la vigilancia inquisitorial de la fe? ¿Qué aspectos relevantes de sus creencias salen a la luz a través de sus declaraciones frente al tribunal? Sin embargo, conforme avanzaba, se fue haciendo evidente que el tratamiento del tema desde la orilla de los acusadores únicamente terminaba por ofrecer una visión incompleta de las cosas, por lo que fue necesario tener en cuenta también a los acusados y al tribunal en sí mismo para poder responder a estos cuestionamientos y de manera aún más importante, a si es posible comprender de una nueva forma el funcionamiento efectivo del tribunal aproximándose a él desde esta perspectiva.

---

<sup>2</sup> Ricardo Escobar analiza este tipo de situaciones en su estudio acerca de los judaizantes en América y su persecución. Más recientemente, Nathan Wachtel ha hecho lo propio en el caso concreto de los judaizantes que migraron a Brasil. Respecto a este tema ver Ricardo Escobar Quevedo, *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)* (Bogotá, D.C., Colombia: Editorial Universidad del Rosario, 2008); Nathan Wachtel, *La lógica de las hogueras* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2014).

<sup>3</sup> Ejemplos de trabajos bastante completos en otros aspectos, pero que presentan este tratamiento de estos delitos son: Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988); Ricardo García Càrcel, *Orígenes de la inquisición española: el Tribunal de Valencia, 1478-1530* (Barcelona: Ediciones Península, 1976); Henry Kamen, *La inquisición española: una revisión histórica* (Barcelona: Crítica, 2004); Jaime Contreras, *Historia de la Inquisición Española (1478-1834): herejías, delitos y representación* (Madrid: Arco Libros, 1997); Richard E Greenleaf, *La inquisición en Nueva España: siglo XVI* (México: Fondo de cultura económica, 1981).

La temporalidad elegida para ello fue la de los primeros cincuenta años de ejercicio del tribunal (1610-1660) debido fundamentalmente a 3 razones: permite sentar las primeras bases para la aproximación al tema inquisitorial visto desde este ángulo y analizar el impacto de la institución en sus primeros años de implantación; existen ya trabajos previos que permiten acceder a un contexto bastante amplio de las actividades inquisitoriales de esta época, haciendo más sencilla la tarea; y finalmente, las actividades de los tribunales ibéricos experimentaron ciertas modificaciones en estos años, por lo que resulta interesante ver si en el caso local se dieron cambios semejantes.

Considerando que mi interés se centra en la religión vista en el caso específico de las declaraciones ante el Santo Oficio, resulta fundamental tener una aproximación a los trabajos realizados en torno a la institución inquisitorial, la cual, gracias a su particular complejidad, a su carácter “híbrido” de institución eclesiástica a la vez que real<sup>4</sup>, a su vinculación con el mundo de la creencia y las prácticas de control social, y a las mismas leyendas, lugares comunes e imprecisiones históricas que con frecuencia le acompañan, se ha prestado para la producción de una muy extensa bibliografía de calidad altamente variable. Debido a su considerable extensión, esta producción bibliográfica es susceptible de ser catalogada de múltiples formas siguiendo criterios coherentes que den cuenta de sus diversas aproximaciones al objeto de estudio; para este caso, consideraré dos conjuntos fundamentales: el que aborda al tribunal en sí mismo como un problema histórico propiamente dicho y el que le emplea a manera de instrumento de acceso para llegar a temas y problemas relacionados con él (como el contenido de las declaraciones heterodoxas, el funcionamiento de las instituciones de gobierno, la actuación de sectores concretos de la sociedad ante el tribunal, entre otros).

Dentro del primero de los grupos mencionados, uno de los enfoques de mayor importancia es el interesado por el estudio del Santo Oficio en su dimensión de

---

<sup>4</sup> Sobre esta vinculación del tribunal simultáneamente a la Iglesia y a la Corona ver: Francisco Tomás y Valiente, *Gobierno e instituciones en la España del antiguo régimen* (Madrid: Alianza Editorial, 1982).

institución relacionada con la sociedad, es decir, que si bien concentra sus esfuerzos en la comprensión del tribunal y su funcionamiento, no se limita a analizar sus reglamentaciones y acontecimientos destacados sino que efectúa un dialogo constante entre normativas, actuaciones y funciones del Santo Oficio por una parte, y la sociedad en la que estaban inscritos con la que existía una interrelación permanente. En este grupo, indudablemente el referente obligado es *La Inquisición española. Una revisión histórica*<sup>5</sup>, del británico Henry Kamen, obra centrada en el siglo XVI en la que se da cuenta del asenso del tribunal desde sus orígenes en la lucha contra el criptojudaismo<sup>6</sup> hasta la expansión de su jurisdicción a diversos aspectos de la vida religiosa de los cristianos viejos, junto con sus actuaciones en otros aspectos sociales relacionados de manera indirecta con las prácticas y creencias católicas (como las separaciones raciales, el control sobre la producción científica y la utilización del mecanismo inquisitorial para servir a fines políticos concretos). En la misma dirección puede ubicarse el libro de Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*<sup>7</sup>, el cual retoma la mayoría de los temas tratados por Kamen, con las ventajas de abarcar una temporalidad más amplia y de realizar análisis concretos de algunos tipos de delito particular (como los crímenes de palabra o las prácticas sexuales prohibidas), además de enfrentarse satisfactoriamente con algunos postulados aislados –aunque importantes- del ya referido trabajo de Kamen (por ejemplo, mientras que para este último la Inquisición no habría sobrevivido sin el apoyo de Roma, Bennassar sostiene que en la práctica no existía tal dependencia y que la vinculación del tribunal con la corona era más que suficiente para garantizar su permanencia).

---

<sup>5</sup> Kamen, *La inquisición española*. Es importante aclarar que este libro ha tenido varias versiones desde su publicación original en 1965. En este caso utilizo la más reciente de ellas.

<sup>6</sup> Se trataba del delito cometido por los judíos que fingían ser cristianos, pero ocultamente continuaban practicando su religión.

<sup>7</sup> Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social* (Barcelona: Editorial Crítica, 1984).



Todavía dentro de esta primera categoría) pueden citarse *La inquisición en Nueva España*<sup>8</sup>, de Richard Greenleaf, obra en la que se realiza un seguimiento de la actividad inquisitorial en territorio mexicano en el siglo XVI, iniciando en la llamada “inquisición episcopal” (versión anterior a la institución del Santo Oficio como institución oficial, en la que los obispos se encargaban de recibir denuncias e imponer castigos por faltas mayores en contra de la fe) y finalizando con la llegada y actuación del tribunal como tal durante las últimas tres décadas del siglo en cuestión. Destaca asimismo el libro de Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*<sup>9</sup>, en el que se hace hincapié en el estudio de los funcionarios del tribunal<sup>10</sup>, además de preocuparse por dar cuenta del ejercicio de la actividad de la Inquisición en escalas más reducidas (como los interrogatorios y la vida en la prisión, por ejemplo), y por tratar con detalle casos relevantes para la exposición de sus argumentos. Asimismo, como su propio título sugiere, esta obra presta particular interés al análisis de las disputas y tensiones sociales de fondo en la actividad inquisitorial novohispana<sup>11</sup>, con lo que se ofrece un panorama bastante amplio del tema analizado, aunque al mismo tiempo incurre en el problema de no atender mayormente los casos y delitos en que las dichas tensiones no juegan un papel determinante, por lo que con frecuencia termina presentando una imagen de la actividad inquisitorial reducida al escenario de luchas sociales más profundas, lo que si bien es un aspecto de importancia considerable, no basta para dar cuenta de la totalidad de el tema.

Finalmente, cabe mencionar una pequeña subdivisión dentro de este primer grupo clasificatorio: los trabajos de contextualización sobre el tribunal, enfocados en

---

<sup>8</sup> Greenleaf, *La inquisición en Nueva España*.

<sup>9</sup> Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*.

<sup>10</sup> En este caso (al igual que en el ya citado trabajo de Bennassar) la aproximación a los principales personajes el tribunal se hace bajo la inspiración de la obra de Julio Caro Baroja, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, en la que se plantea que los inquisidores, contrario a la imagen popular, no son fanáticos religiosos sedientos de sangre siempre dispuestos a atormentar a sus víctimas, sino funcionarios ordinarios de una institución de gobierno, por lo que deben ser considerados como tales.

<sup>11</sup> Otro buen referente de análisis de las disputas y conflictos sociales enmarcados en la Inquisición en España es: Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes: regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid: Siglo XXI, 2013.

presentar generalidades relevantes del mismo sin entrar necesariamente a ofrecer interpretaciones de mayor alcance. Entre los más destacados (ya ubicados en el contexto cartagenero de mi interés) están las obras *Cincuenta años de Inquisición en el tribunal de Cartagena de Indias*<sup>12</sup>, dirigida por Anna María Splendiani, e *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de Indias*<sup>13</sup> de José Toribio Medina<sup>14</sup>. El primero aporta, junto con una muy general contextualización de la historia del Santo Oficio y su fundación en Cartagena, la valiosa transcripción de las relaciones de causas de fe enviadas a la Suprema durante los primeros cincuenta años del tribunal<sup>15</sup>, mientras que la segunda hace un estudio de carácter marcadamente empírico, muy útil en la recolección y centralización de información que ofrece acerca de personajes, situaciones y acontecimientos relevantes en la historia del tribunal que permiten una mejor ubicación de las fuentes consultadas dentro de un contexto más general.

En cuanto al segundo de los grupos establecidos inicialmente, pueden encontrarse trabajos referentes a un crimen contra la fe en particular, y también dedicados a la búsqueda de un cierto tipo de actores en concreto, relacionando un determinado sector social con un delito o práctica vinculada al Santo Oficio. Buen ejemplo de esto último es el libro *Inquisición y judaizantes en América Española*<sup>16</sup> de Ricardo Escobar Quevedo, en el que se realiza un seguimiento del judaísmo y su enfrentamiento desde el Santo Oficio en las colonias ibéricas americanas guardando una relación cercana con los correspondientes tribunales locales, las actividades económicas de estos grupos, las redes sociales y familiares que los unían, y las prácticas religiosas de los mismos; también pueden traerse a colación los trabajos *¿Del dicho al hecho hay mucho trecho? Los delitos de palabra en los tribunales de*

---

<sup>12</sup> Anna María Splendiani, José Enrique Sánchez Bohórquez, Emma Cecilia Luque de Salazar, *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660* (Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano : Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997).

<sup>13</sup> José Toribio Medina, *La inquisición en Cartagena de Indias* (Bogotá: C. Valencia, 1978).

<sup>14</sup> Este mismo autor realizó trabajos análogos en los tribunales de Lima y México.

<sup>15</sup> Se trataba de resúmenes de los procesos adelantados por el tribunal enviados al Consejo de la Suprema en España.

<sup>16</sup> Escobar Quevedo, *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*.

*Cartagena y Lima 1570-1700*<sup>17</sup> y *Del desierto a la hoguera: la vida de Joseph Ximenez, un ermitaño acusado de hereje por la Inquisición de Cartagena de Indias*<sup>18</sup>, de Karla Escobar y Patricia Enciso, respectivamente. En el primer caso, la autora busca realizar un análisis comparativo entre los dos tribunales y su relación con los delitos de palabra, aunque en la ejecución del trabajo, termina dándole un protagonismo evidente al cartagenero y no termina de tratar con consistencia los delitos trabajados. En cuanto al trabajo de Enciso, realizado bajo la evidente influencia de la obra de Ginzburg<sup>19</sup>, tiene el mérito de rescatar uno de los pocos casos de herejías formales locales procesadas por el tribunal, sin embargo se queda corta a la hora de trabajar el contenido del pensamiento heterodoxo allí involucrado, por lo que termina siendo en última instancia mucho más una biografía de un individuo involucrado en las actividades del tribunal que un estudio a profundidad sobre la herejía allí desarrollada.

Adicionalmente, pueden mencionarse trabajos enfocados en la brujería, su persecución y su relación con distintos aspectos sociales y jurídicos. Entre estos se destacan los estudios de autores como Gustav Henningsen<sup>20</sup> o María Tausiet<sup>21</sup>, quienes han estudiado este tipo de fenómenos en la península ibérica, o, pasando al contexto local, los de Diana Luz Ceballos; más concretamente su libro *Hechicería, brujería, e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de*

---

<sup>17</sup> Una versión resumida de este trabajo fue presentada a manera de artículo en el volumen 14 de la revista *Fronteras de la historia* (2009)

<sup>18</sup> Una versión resumida de este trabajo aparece a manera de capítulo en el libro *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*, compilada por Jaime Borja. En esta obra también se encuentra un ensayo sobre los clérigos ante el Santo Oficio en los primeros años de su funcionamiento, elaborado por Anna María Splendiani, y un estudio acerca del empleo de los reniegos como estrategia de defensa por parte de los esclavos en Cartagena, elaborado por José Enrique Sánchez. Al igual que el trabajo de Enciso, pueden inscribirse en esta categoría.

<sup>19</sup> Fundamentalmente de: Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI* (México, D.F.: Océano, 1998).

<sup>20</sup> Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española* (Madrid: Alianza Editorial, 1983).

<sup>21</sup> María Tausiet, *Ponzoña en los ojos: brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI* (Madrid: Turner, 2004); María Tausiet, *Abracadabra omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna* (Madrid: Siglo XXI de España editores, 2007); María Tausiet, *Un proceso de brujería abierto en 1591 por el Arzobispo de Zaragoza contra Catalina García, vecina de Peñarroya* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico C.S.I.C., 1988).

*imaginarios*<sup>22</sup>, “*Quyen tal haze que tal pague*”: *sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*<sup>23</sup> y su aporte a la *Historia de la vida privada en Colombia*<sup>24</sup>, mediante un capítulo de treinta páginas titulado *Ante las llamas de la Inquisición*. En el primer caso, la autora busca relacionar los delitos contra la fe mencionados en el título de la obra con el tribunal encargado de juzgarlas, sin embargo, en la realización de la obra este objetivo termina estando lejos de su realización, ya que los capítulos a los que se dedica cada tema resultan aislados unos de otros, sin que haya una vinculación clara entre sus respectivos contenidos, además de presentar el inconveniente de no estar respaldados adecuadamente por fuentes primarias que justifiquen sus afirmaciones<sup>25</sup>, sino que estas se derivan de una revisión bibliográfica que, a pesar de su considerable extensión, no permite más que realizar un balance del tratamiento dado al tema, es decir, no se realiza una nueva propuesta que aporte a ampliar o reformular su comprensión. En el caso del segundo trabajo, ya es posible ver un desarrollo de las propuestas de la autora respecto al tema de la brujería y cómo se configuraba el delito a través de la construcción social de la imagen de la bruja, mientras que el tercer texto se enfoca ya no tanto en un actor particular de la actividad inquisitorial, sino en la relación de esta con aspectos del funcionamiento de la vida privada de la época. En este caso, la utilización de fuentes es significativamente más convincente y aporta la propuesta de que los rumores y demás comunicaciones informales resultaban fundamentales en ciertas acusaciones formuladas ante el tribunal inquisitorial en este periodo. También dirigidos al tema de la brujería (aunque con un enfoque dirigido más hacia el aspecto “étnico” del

---

<sup>22</sup> Diana Luz Ceballos Gómez, *Hechicería, brujería, e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios* (Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Nacional, 1994).

<sup>23</sup> Diana Luz Ceballos Gómez, “*Quyen tal haze que tal pague*”: *sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada* ([Bogotá, Colombia]: Ministerio de Cultura, 2002).

<sup>24</sup> Jaime Humberto Borja Gómez y Pablo Rodríguez, eds., *Historia de la vida privada en Colombia* (Bogotá, Colombia: Taurus, 2011).

<sup>25</sup> Esto no significa que este trabajo carezca completamente de referencias a fuentes primarias, pero estas se limitan a ejemplos aislados que no aportan a la construcción de un argumento sino simplemente pretenden ilustrar enunciados establecidos a priori.

problema de estudio) pueden citarse los aportes de Luz Adriana Maya<sup>26</sup>, en los que se explora la práctica de la brujería entre la población afrodescendiente y su relación con su herencia cultural africana y la resistencia de esta población ante la dominación española y la esclavitud<sup>27</sup>.

Teniendo en cuenta la agrupación de la producción historiográfica en torno a este tema que he realizado hasta ahora, mi trabajo se inscribe inicialmente en el segundo de los grupos, en tanto que me propongo explorar la perpetración y proceso de un tipo de delito particular. Sin embargo, considero que esto no debe ser impedimento para realizar aportes a la comprensión de la Inquisición vista como un problema en sí mismo (o aún más importante, inscrito en la comprensión de las instituciones de gobierno) en tanto que es posible vincular las acciones e interpretaciones de los actores aquí analizados con las operaciones efectivas del Santo Oficio, según espero demostrar más adelante.

Establecido esto, resta definir que mi trabajo está enfocado fundamentalmente desde la perspectiva de la historia cultural<sup>28</sup>, puesto que se ocupa de realizar un trabajo interpretativo de los significados religiosos surgidos desde las partes involucradas en las declaraciones ante el Santo Oficio. Para esto tomé como base las consideraciones del antropólogo Clifford Geertz en cuanto a la cultura, la cual es

---

<sup>26</sup> Luz Adriana Maya, *Las brujas de Zaragoza: Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia 1619-1622*. Revista Historia crítica No 24. Universidad de los Andes. 2003 y *Las brujas de Zaragoza: Resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia 1619-1622*, Revista América negra, No 4 Pontificia Universidad Javeriana, 1992.

<sup>27</sup> Los ejemplos a los que me he referido hasta ahora tratan el tema de la brujería y sus relaciones con el caso específico de la Inquisición española. Al lector interesado en información sobre la brujería en un contexto más amplio, le recomiendo el muy completo balance bibliográfico que Ginzburg realiza en: *Historia nocturna: las raíces antropológicas del relato* (Barcelona: Ediciones Península, 2003).

<sup>28</sup> No es sencillo dar una definición exacta de este tipo de historia, considerando su multiplicidad de objetos de estudio y aproximaciones metodológicas, sin embargo, puede entenderse desde su interés en la interpretación de los significados dados al mundo por parte de las sociedades o individuos estudiados. Aproximaciones a este modelo historiográfico en general y a sus múltiples variantes prácticas pueden encontrarse en: Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987); Peter Burke, *Formas de hacer Historia* (Madrid: Alianza Editorial, 2003); Peter Burke, *Formas de historia cultural*, trans. Belén (Madrid: Alianza, 2006).

entendida como el entramado de significados en que el hombre da sentido al mundo a través de su pensamiento simbólico, y los cuales buscan ser interpretados a través del trabajo etnográfico o, en este caso, histórico<sup>29</sup>.

Ya que mi proyecto se basa en la propuesta de Geertz para entender y trabajar la cultura, tomé prestada la noción de descripción densa utilizada por este mismo autor<sup>30</sup>, aplicándola al trabajo de archivo en el que mi proyecto se basa. A través de ella busqué la significación de los testimonios analizados en su dimensión de hechos culturales para así poder formular interpretaciones que trascendieran el contenido expreso de los documentos analizados, es decir, que no se limitaran a un relato simple de los hechos allí narrados sino que permitiera interrogarlos de tal manera que a través de ellos pudiera darse cuenta de problemáticas más significativas que no aparecen de manera completamente explícita, pero que no por ello dejan de estar presentes.

Adicionalmente, teniendo en cuenta que mi interés se centra en los delitos de palabra (que como he definido anteriormente consisten fundamentalmente en la enunciación de ciertas afirmaciones), tuve en consideración la teoría de los actos de habla de John Austin, según la cual es posible realizar acciones efectivas a través de la sola pronunciación de ciertos enunciados<sup>31</sup>. Este último concepto resulta de gran relevancia para la comprensión de las acciones tomadas por parte de infractores, denunciantes e inquisidores ante los crímenes en cuestión, a menudo interpretados como desviaciones de poca trascendencia cuyo proceso denota una mala intención del denunciante o un rigor desmedido por parte de su juez, con lo que, a mi juicio, se cae en una lectura demasiado simplista de los hechos, en la que se desconoce la dimensión práctica que el lenguaje adquiere en estos casos, puesto que los delitos en cuestión eran leídos por ambas partes como acciones propiamente dichas y no

---

<sup>29</sup> Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En: Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2005).

<sup>30</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2005).

<sup>31</sup> J. L Austin, *Como hacer cosas con palabras: palabras y acciones* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1970).

simplemente como enunciados poco o nada relacionados con la realidad, según espero demostrar más adelante.

Como consideración final, queda por establecer que las fuentes empleadas fueron fundamentalmente las relaciones de causas de fe (resúmenes de los juicios ejecutados por el tribunal, enviadas regularmente a la *suprema* en España) del periodo en cuestión, y los procesos completos por estos delitos que se conservan en la actualidad. Mediante el juego con estas fuentes, que permiten al mismo tiempo una contextualización general del tema estudiado y una inmersión en el mismo, en tanto que vistas en su conjunto ofrecen un panorama general de las actividades inquisitoriales, y analizadas con detalle conducen a información relevante para la realización de interpretaciones en torno al problema analizado.

En cuanto al análisis en sí, se encuentra dividido en tres capítulos; ocupándose el primero por una parte, de la contextualización de las actividades del tribunal cartagenero en comparación con las adelantadas por sus pares ibéricos en el mismo periodo y por otra, de la situación de los delitos de palabra en el marco de las actividades concretas llevadas a cabo por la Inquisición local. El segundo se enfoca en el análisis de los delitos de palabra como tales, explicando en qué consistía cada uno, trayendo ejemplos de cómo se manifestaban e interpretando las significaciones que tenían en cuanto a su perpetración y su denuncia. Finalmente, el tercero se interesa por relacionar el aporte de los denunciantes con la actividad efectiva del tribunal, y por comparar el funcionamiento del mismo con el de la justicia ordinaria. A partir de la articulación de los contenidos de estos capítulos, busco dar respuesta a las preguntas previamente planteadas, no tanto a manera de formular respuestas individuales y concretas para cada una de ellas, sino mediante el progresivo desarrollo de cada uno de sus contenidos, ya que no se trata de cuestionamientos independientes unos de otros, sino de interrogantes interconectados y no siempre separables. Si esta articulación ha tenido éxito en su propósito, es algo que le corresponde determinar al lector.

## La península ibérica y Cartagena: contextos no tan distintos

A pesar de ser fundada en el siglo XV, la Inquisición española como institución propiamente dicha tardaría hasta 1570 para llegar a suelo americano, más concretamente a México y Lima, y 4 décadas más tarde, a Cartagena, por motivo de la poca eficiencia derivada de las jurisdicciones excesivamente amplias de los dos tribunales iniciales, además de la conveniencia de tener bajo vigilancia un relevante punto de entrada de mercancías y personas, como era este puerto caribeño<sup>32</sup>.

En términos generales, existe un consenso historiográfico respecto a que las actuaciones de los tribunales establecidos en América presentaron profundas discrepancias respecto de sus homólogos ibéricos, situación que a primera vista pareciera más que obvia, atendiendo a las notables diferencias tanto en los contextos geográficos y sociales en que se implantaron, como en la organización y tamaño de las delegaciones inquisitoriales en sí mismas. Sin duda al contrastar las actuaciones de la Inquisición a ambas orillas del Atlántico como conjuntos homogeneizados, la conclusión no puede ser otra que señalar una divergencia notable entre los procesados, el poder y los intereses de los tribunales; sin embargo, puede que esto merezca ser considerado con algo más de detalle.

La historiografía dedicada al tema inquisitorial en España se ha encargado de demostrar que el tribunal no fue siempre el mismo<sup>33</sup>, sino que por el contrario fue variando tanto en sus procedimientos como en la composición de sus procesados según cambiasen los tiempos. En este sentido, el aporte de Jean-Pierre Deidieu resulta particularmente útil, puesto que propone una periodización bastante convincente sobre las actividades de los tribunales peninsulares<sup>34</sup>, que bien puede ser utilizada como guía de navegación por las actividades inquisitoriales en distintos contextos

---

<sup>32</sup> A pesar de que la sede del tribunal fuera Cartagena, su jurisdicción comprendía todo el Nuevo Reino de Granada, el Caribe y el obispado de Caracas. Para este trabajo se han considerado los casos encontrados en todo el territorio bajo la autoridad del tribunal Cartageno.

<sup>33</sup> Recomendando particularmente: Henry Kamen, *La inquisición española: una revisión histórica* (Barcelona: Crítica, 2004); y Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social* (Barcelona: Editorial Crítica, 1984).

<sup>34</sup> Jean-Pierre Deidieu. *Los 4 tiempos de la inquisición*; en Bennassar, *Inquisición española*.



temporales. Para este autor, tomando como base el caso toledano y su comparación con otras regiones españolas, es posible identificar 4 periodos según la naturaleza de los procesados y los castigos impuestos, yendo el primero desde el establecimiento del tribunal a finales del siglo XV hasta aproximadamente 1560; el segundo, de esta última fecha hasta alrededor de 1640; el tercero, por los 20 años siguientes y el cuarto desde 1660 hasta la desaparición del tribunal en el siglo XIX.

El primero de estos periodos corresponde a la ofensiva contra los judaizantes en el marco de la unificación de los reinos de la península ibérica. De esta etapa es importante destacar dos cosas: la inmensa mayoría de los procesados fueron cristianos nuevos sindicados de persistir en la religión judía a pesar de haber aceptado nominalmente el cristianismo para evitar su expulsión de los reinos católicos; y la pena capital se utilizó entonces más que en todos los demás periodos juntos, en los que si bien no desapareció, no llegaría a tener de ningún modo cifras cercanas a esta primera fase. En el segundo periodo la cantidad de causas se redujo considerablemente debido a que las comunidades judías que habían protagonizado los procesos del tribunal hasta ese punto habían sido significativamente diezgadas; sin embargo, esto no implicó la decadencia inmediata de la institución, ya que el lugar de los acusados fue ocupado por un grupo que se mantuvo prácticamente ausente durante los primeros años: los cristianos viejos<sup>35</sup>.

A diferencia de los judaizantes, los cristianos viejos no eran acusados de rechazar la fe católica ni de vivir por fuera de ella, pero sí de cometer faltas en su contra, tales como hablar irrespetuosamente de los elementos sagrados (blasfemia), renegar de Dios u otros elementos sagrados (reniegos)<sup>36</sup>, sostener tesis equívocas a los ojos de la Iglesia (proposiciones erróneas) y ejecutar prácticas rituales por fuera de la

---

<sup>35</sup> Respecto a este punto es importante hacer la salvedad de que en las regiones con una comunidad musulmana preexistente no es posible hablar de dominio absoluto de los cristianos viejos en el lugar de los acusados, puesto que allí los moriscos fueron procesados altamente recurrentes.

<sup>36</sup> Técnicamente, este delito era una modalidad de la blasfemia, sin embargo, presenta algunas características particulares que hacen pertinente considerarlo por separado, como mostraré en el siguiente capítulo.

aprobación eclesiástica (hechicería)<sup>37</sup>. Estas infracciones, pequeñas en comparación con judaizar o pertenecer a un grupo herético, no se sancionaron con castigos tan espectaculares como las hogueras de la primera fase, sino que se enfrentaron con penas encaminadas a corregir a los culpables (eso sí, sin dejar de escarmentarlos), ya que en estos casos lo que se consideraba auténticamente grave no era el delito en sí, sino la negativa de arrepentirse o la reincidencia en un cargo por el que ya se hubiera sido condenado anteriormente.

Finalmente, en el tercer periodo reaparecen los judaizantes como procesados frecuentes (aunque ya no totalmente mayoritarios), producto en gran medida de la entrada de cristianos nuevos portugueses a los dominios españoles, mientras que en el cuarto comienza una progresiva decadencia en las actividades inquisitoriales hasta la desaparición final de la institución a principios del siglo XIX.

Desde luego, la validez de este modelo está probada únicamente para las sedes europeas del tribunal y sería erróneo aplicar acríticamente esta periodización al contexto americano en general o al cartagenero en particular, ya que se sustenta en evidencia extraída de archivos peninsulares, cuyos contenidos no corresponden necesariamente con la información disponible para el caso ahora analizado, de manera que resulta preciso examinar hasta qué punto coinciden las actividades de las versiones ibéricas con las de la sede caribeña estudiada aquí. Si hubiera necesidad de partir de ceros, tal comparación sería prácticamente irrealizable en esta ocasión; sin embargo, tomando como base las estadísticas elaboradas en los trabajos encabezados por Anna María Splendiani, resulta posible tener una primera aproximación lo suficientemente precisa a la naturaleza de los procesos adelantados por el tribunal cartagenero.

---

<sup>37</sup> Estas definiciones no son las manejadas por la Inquisición, pero dan cuenta de la aplicación efectiva de los conceptos.

Splendiani y su grupo han encontrado<sup>38</sup> que sobre el total de reos procesados en el periodo comprendido entre 1610 y 1660, un 18% fueron por causa de hechicería, 14% de judaizantes, 12% de brujería, 11% de proposiciones, 9% de blasfemos, 7% de protestantes, 6% de reniegos, 6% de bigamia, 3% en que no hay datos específicos de la acusación, 2% de sacerdotes solicitantes, y 12% repartido entre otros delitos (como religiosos casados, crímenes contra el tribunal, desacato y falsos testimonios). Estas cifras por sí mismas son evidentemente útiles a la hora de conocer las dimensiones generales de las actuaciones inquisitoriales, sin embargo, para el uso que pretendo darles, es preciso analizarlas con algo más de detalle.

El caso de los judaizantes, por ejemplo, es particularmente digno de atención, ya que si bien una proporción del 14% dista de ser mayoritaria, también está muy lejos de ser despreciable. Sin embargo, al analizar la distribución de estos casos en las relaciones de causas de fe, sale a la luz que en los primeros años del tribunal los judaizantes apenas estuvieron presentes y que es sólo a partir de 1638 que comienzan a convertirse en protagonistas relevantes de la actividad inquisitorial cartagenera (y americana), llegando incluso a ser dominantes por momentos, y manteniéndose presentes en el resto del periodo estudiado<sup>39</sup>.

Esto último, sumado al hecho de que la mayoría de los procesados por este crimen era de origen portugués, marca una primera coincidencia con la propuesta de Deidieu, a pesar de un nimio desfase temporal; sin embargo, para poder hablar de una correspondencia, falta aún establecer si la mayor parte de los procesos eran efectivamente levantados en contra de cristianos viejos sin sospecha de oponerse radicalmente al catolicismo.

Al observar la lista que Splendiani y su grupo aportan, puede verse que aparte de los ya mencionados judaizantes, sólo dos cargos constituyen un rechazo al

---

<sup>38</sup> Anna María Splendiani, José Enrique Sánchez Bohórquez, y Emma Cecilia Luque de Salazar, *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660. Tomo 4*, (Santafé de Bogotá: Centro editorial Javeriano, Instituto colombiano de cultura hispánica, 1997).

<sup>39</sup> Para un análisis del problema de los judaizantes en los tribunales inquisitoriales americanos, ver Escobar Quevedo, *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*.

catolicismo: la brujería y el protestantismo, que sumados constituyen un nada despreciable total de 19% de los casos, pero que al igual que los criptojudíos, merecen ser analizados con mayor profundidad que la ofrecida por las simples cifras.

El más sencillo es el caso de la brujería, puesto que a pesar de aportar cuantitativamente una proporción considerable de los procesos, casi la totalidad de ellos se adelantó en el mismo periodo de tiempo (alrededor de 1633) y visto en el panorama general de las relaciones enviadas a la Suprema, termina por constituirse más como una singularidad que como un indicador fiable de la actividad del tribunal. En cuanto a los protestantes, el caso es un tanto más complejo, puesto que aunque no fueron personajes omnipresentes en los procesos del tribunal, su aparición tampoco puede reducirse a un punto temporal concreto (aunque la mayoría de estos procesos para el tiempo estudiado se dieron alrededor de 1642<sup>40</sup>, simultáneamente con la proliferación de los procesos contra los judaizantes). Adicionalmente, en el caso cartagenero los procesos de este delito tuvieron la particularidad de que en buena parte se constituyeron a partir de autodenuncias de extranjeros que por evitarse problemas presentes o futuros, se presentaban ante el Santo Oficio declarando sus deseos de abandonar la herejía en que fueron criados y ser instruidos en el catolicismo<sup>41</sup>. Hasta qué punto sus afirmaciones eran auténticas y hasta dónde obedecían a criterios puramente prácticos es algo imposible de determinar, sin embargo, al considerar que en estos casos, los procesos no se generaron por pesquisas directas de los inquisidores ni por denuncias de católicos que se opusieran a la presencia de herejes<sup>42</sup>, sumado a la poca severidad de las instrucciones provenientes

---

<sup>40</sup> Esto no quiere decir que no se hubieran presentado casos anteriores, pero sí que fueron denuncias esporádicas en tiempos de dominio de procesos contra otros infractores.

<sup>41</sup> Para un estudio centrado en los protestantes juzgados por el tribunal, ver: Fermina Álvarez Alonso, "Herejes ante la Inquisición de Cartagena de Indias," *Revista de la Inquisición* 6 (Enero, 1997): 239 – 269.

<sup>42</sup> Una notable excepción es el caso del inglés Adan Edon, en 1622, quien fue acusado por 14 españoles y se negó a abandonar el protestantismo, por lo que se convirtió en el primer condenado a muerte por la Inquisición en Cartagena. Sin embargo, se trata de un caso único, que no basta para desestimar la tendencia general que se presenta en este tipo de delito.

de España para el juicio de estos delitos<sup>43</sup>, es posible pensar que este crimen fue procesado más a manera de trámite que por constituir un problema relevante a los ojos del tribunal o de la sociedad católica.

Recapitulando, hasta este punto se han visto brujas<sup>44</sup> y judaizantes encuadrados en contextos temporales muy concretos junto a protestantes algo más distribuidos, pero escasamente señalados por fuera de su propia comunidad. Estos casos, que corresponden a los delitos que implican un rechazo al catolicismo, constituyen un total del 33% de los procesos adelantados por el tribunal en el periodo estudiado, pero como ya se ha visto, estos delitos tuvieron particularidades que hacen problemático hablar de su representatividad en el marco del periodo trabajado en su conjunto.

Resta analizar entonces un 67% del total de los casos, protagonizados por cristianos viejos (o 64%, si se prefiere excluir el 3% de los casos en que no hay datos de la causa del proceso). A pesar de no ser abrumadora, la superioridad de las cifras que este grupo aporta es evidente, en especial si se considera que antes de 1633, cuando inicia el breve tiempo de la brujería, el dominio del grupo de los cristianos viejos que no abandonan el catolicismo como principales procesados por causas de fe era bastante sólido, y aun cuando perdieron protagonismo en determinados puntos ante los cargos de brujería y criptojudismo, no desaparecieron nunca del panorama, como demostraré más adelante.

Teniendo en cuenta lo establecido hasta este punto, es posible afirmar que, al menos en esta época, hay una correspondencia con la periodización válida para los tribunales de la península ibérica con baja presencia de moriscos, puesto que desde el primer momento (1610) son los cristianos viejos los principales acusados ante el tribunal (fase 2), cediendo paso a los judaizantes sólo hasta 1638 (fase 3). Desde luego, la primera fase no se presentó en el tribunal cartagenero, no sólo por motivos

---

<sup>43</sup> Anna Maria Splendiani, "Los protestantes y la Inquisición"; *Anuario colombiano de historia Social y de la cultura* 23 (1996): 6–31.

<sup>44</sup> Existieron también algunos hombres procesados por este delito; sin embargo utilizo el femenino debido a que la presencia de mujeres en estos casos es abrumadoramente superior.

temporales, sino por porque en su jurisdicción no había una comunidad judía preexistente que tuviera interés de hacerse pasar por cristiana, siendo los individuos sujetos a su autoridad en el momento de la fundación, una mayoría de católicos que no actuaban contra la fe. La única divergencia notable sería el periodo de los procesos de brujería, el cual, como ya se ha establecido, fue una singularidad y no una tendencia<sup>45</sup>, por lo que no resulta pertinente marcar las actividades del tribunal en su conjunto por un periodo que, aunque importante por un par de años, no resulta ser auténticamente representativo. Posiblemente para este punto haya surgido la duda de si la cercanía geográfica de la península con países protestantes no implicó una diferencia mayor entre ambos casos. La respuesta a esta pregunta es: no realmente; puesto que el protestantismo junto con otras herejías organizadas nunca lograron establecerse como una problemática dominante de manera estable más allá de algunos casos puntuales centrados en el siglo XVI y procedimientos contra extranjeros sospechosos<sup>46</sup>, los cuales tendían a ser escasos y poco relevantes en épocas de paz entre la Corona española y los lugares de origen de estos procesados.

Podría alegarse –con toda razón– que la homogenización del 64% de los casos como “cristianos viejos” presenta ciertos problemas, puesto que evidentemente un blasfemo es muy distinto a un solicitante y un bígamo tiene muy poco que ver con un cura falso. A esto podría añadirse que la categoría “cristiano viejo” con frecuencia no describe adecuadamente a un negro esclavo, personaje frecuente en los procesos por reniegos, que forman parte integral de este grupo mayoritario, o a otros miembros de las distintas castas, fenómeno social ausente en España y que, como es obvio, no fue considerado en la aplicación original del término. Sin duda estos señalamientos estarían bien fundados, sin embargo, no debe perderse de vista que el criterio al que recurro para agrupar a este conjunto de procesados es el hecho de que sus actuaciones no constituían un rechazo al catolicismo en su conjunto, sino que se trataba de desviaciones o faltas menores dentro de la misma fe. La misma Inquisición no

---

<sup>45</sup> Desde luego, la brujería estuvo presente en los tribunales ibéricos, pero nunca logró posicionarse como un delito dominante durante un periodo de tiempo prolongado.

<sup>46</sup> Kamen, *La inquisición española*.

disponía de un término técnico para designar a este tipo de infractores, por lo que a falta de uno más preciso, he optado por utilizar hasta este punto el reservado para quienes por sus orígenes no eran sospechosos de actuar maliciosa y sistemáticamente en contra del catolicismo.

Aún así, este grupo de trasgresores sigue siendo demasiado general y heterogéneo para poder darle un tratamiento con profundidad, por lo que luego de este primer contexto general, me enfocaré concretamente en los delitos de palabra, que, como señalé en la introducción, entiendo como aquellos que se perpetraban mediante la formulación de un determinado enunciado, sin que fueran seguidos por una serie de prácticas asociadas o el rechazo consiente y permanente a la fe católica.

A pesar de no ser usada por la Inquisición, esta categoría resulta bastante útil a la hora de agrupar coherentemente ciertos delitos contra la fe juzgados por el tribunal; estando todos ellos dentro del grupo de infracciones menores que constituyeron el grueso de la actividad inquisitorial. Más concretamente me refiero a los delitos de blasfemias, proposiciones erróneas y reniegos, que de acuerdo a las cifras de Splendiani y sus compañeros corresponden a un 26% del total de los procesos<sup>47</sup>, es decir, algo más de la tercera parte del grupo mayoritario y de la cuarta parte de los procesos en su conjunto. Evidentemente no es una cifra menor; sin embargo, según he argumentado antes, no basta conocer la cantidad desprovista de contexto, por lo que es preciso revisar cómo se distribuyeron los procesos por estas causas en función del tiempo transcurrido. Los resultados a los que llegué son los siguientes:

---

<sup>47</sup> La distribución es la siguiente: reniegos 6%; proposiciones 11%; blasfemias 9%

Periodo	% de delitos en total <sup>48</sup>
1612-1615	13
1616-1620	6
1622-1626	8
1627-1632	11
1633-1635	14
1636-1640	7
1641-1645	7
1646-1650	11
1651-1655	16
1656-1660	7
Total	100

Tabla 1: Porcentaje de los delitos cometidos en cada periodo (todas las causas incluidas)

periodo	casos de delitos de palabra en cada periodo
1612-1615	31
1616-1620	8
1622-1626	6
1627-1632	12
1633-1635	10
1636-1640	1
1641-1645	3
1646-1650	26
1651-1655	11
1656-1660	6
Total	114

Tabla 2: Distribución de los delitos de palabra en el periodo estudiado.

periodo	% delitos de palabra
1612-1615	27,19
1616-1620	7,02
1622-1626	5,26
1627-1632	10,53
1633-1635	8,77
1636-1640	0,88
1641-1645	2,63
1646-1650	22,81
1651-1655	9,65
1656-1660	5,26
Total	100

Tabla 3: Porcentaje de los delitos de palabra en cada periodo

<sup>48</sup> Tomo la distribución de porcentajes de delitos en total (todas las causas incluidas) del volumen 4 del trabajo de Splendiani. Las demás cifras son mías.



Como puede apreciarse, estos delitos no presentaron siempre las mismas cifras ni se mantuvieron invariables a lo largo del tiempo, siendo la acusación dominante en algunos periodos y estando apenas presentes en otros, pero eso sí, nunca dejando de aparecer. Esta frecuencia en la aparición de estos delitos permite pensar que aún con las fluctuaciones que presentan, fueron una ocupación constante del Santo Oficio en este contexto, siendo con ello un índice fundamental de su actividad, aunque a menudo pasado por alto en beneficio de otro tipo de delitos más llamativos, pero menos representativos.

La poca o nula estabilidad de las cifras es sin duda algo que llama la atención<sup>49</sup>. No me detendré a buscar la explicación de la variación de las cifras en cada periodo por ser una tarea que tendría mucho de especulativo y que conlleva el peligro de empeñarse en ver relaciones causales dónde no necesariamente las hay. Sin embargo, hay algunos puntos relacionados con esto que merecen algún desarrollo:

Primero, está la elevadísima proporción de procesos presente en los primeros años del tribunal, situación que admite varias explicaciones posibles. Una de ellas es que el tribunal se dedicó en sus primeros años a perseguir este tipo de delitos y que con el tiempo los abandonó a favor de infracciones que consideraba más graves; tesis que si bien pareciera plausible al principio, cae en el error de pasar por alto que los delitos procesados por el tribunal estaban sujetos a las denuncias que recibía, de modo que aun cuando existieran crímenes de mayor envergadura, poco podía hacerse si las informaciones obtenidas apuntaban en otra dirección. Una posibilidad, algo más sólida, es que ante la novedad del tribunal, la población acudiera masivamente a denunciar este tipo de infracciones y que una vez acostumbrados a su presencia, los

---

<sup>49</sup> En su trabajo sobre los delitos de palabra, Karla Escobar llega a conclusiones distintas. Según esta autora, las cifras se mantuvieron estables luego del pico inicial que se dio tras la llegada del tribunal. La diferencia en nuestras conclusiones se deriva de que esta autora aborda el tema mediante periodizaciones más extensas (de 10 años cada una) con lo que logra cubrir una temporalidad más amplia, pero inevitablemente pierde precisión, en tanto que los años en que se presentaron causas numerosas resultan diluidos en los que no hubo mayor cantidad de procesos. Respecto a esto ver: Karla Escobar Hernández, “¿Del dicho al hecho hay mucho trecho? El delito de blasfemia en los tribunales de Cartagena y Lima, 1570-1700.,” *Fronteras de la historia (Bogotá)* 14, no. 01 (2009).

procesos decayeron. Esta alternativa puede resultar más satisfactoria en principio y es posible que sea cierta en parte, sin embargo, esto no basta para explicar los repuntes que las cifras presentaron luego de periodos de muy baja actividad, por lo que, por lo pronto, no parece haber una explicación única para la variabilidad de los datos.

Así como llama la atención la fuerte actividad inquisitorial sobre estos delitos durante los primeros años, no pasa desapercibido el notable descenso que tuvo entre 1636 y 1645, seguido por un repunte anormal en el lustro siguiente. Ahora mismo, no parece haber una explicación satisfactoria para la escalada de los procesos después de su caída; sin embargo, esta última podría entenderse si se tiene en cuenta que coincide con los años en los que los judíos portugueses entraron a dominar la escena de las acusaciones, sumados a los protestantes extranjeros que se entregaron al tribunal en este mismo periodo. Sin embargo, es importante aclarar que aún si se toma esta explicación por válida, no debe caerse en el error de derivar como regla general un abandono del proceso a delitos menores cuando dominan causas más urgentes, como lo prueba el hecho de que en el periodo de la brujería (1633-1635) se procesaron el 8,77% del total de los delitos de palabra, lo cual indica que aun si existe relación entre la caída de las cifras y la presencia de otros procesos, esto no puede atribuirse a una política o modo de actuar estable por parte del tribunal.

Una vez tratado el tema de los delitos de palabra en su contexto general, resta todavía indagar acerca de quienes les desencadenaron. Este tema se presta para diversas complejidades que abordaré en los capítulos siguientes, así que por ahora me limitaré a tratarlo desde el aspecto de las cifras.

Considerando la escasa cantidad de procesos completos por estas causas que se conservan en la actualidad, la fuente principal de esta estadística son las relaciones de causas de fe, en las que, con un nivel variado de detalle, se tratan los aspectos más relevantes de los procesos ejecutados. Este tipo de fuente tiene la ventaja de permitir un acceso panorámico a la realidad estudiada (como he hecho hasta ahora) pero al mismo tiempo presenta el inconveniente de la falta de consistencia en la información

que contiene, puesto que al tener los funcionarios libertad para redactarlas según su criterio, es posible encontrar periodos en que abundan los detalles y ofrecen un recuento pormenorizado de todos los aspectos relevantes del caso, como también suceden etapas en que la información es mínima y faltan no pocos datos de importancia, llegando incluso a aparecer comentarios por parte de los miembros de la Suprema señalando la ausencia de elementos fundamentales en los informes.

Desafortunadamente, uno de los rubros más perjudicados en los periodos de escasez de detalles es el de la cantidad de testigos, por lo que en la tercera parte de los procesos queda el interrogante en este aspecto. Sin embargo, no es eso motivo para desistir de trabajar con la información que hay:

Declarantes	Cantidad de casos	Porcentaje
1	3	2,63
2	11	9,65
3	16	14,04
4	12	10,53
5	11	9,65
6	5	4,39
7	4	3,51
8	5	4,39
9	3	2,63
10	1	0,88
11	1	0,88
13	1	0,88
14	1	0,88
17	1	0,88
26	1	0,88
36	1	0,88
Autodenuncia	4	3,51
sin dato	33	28,95
Total	114	100,00

Tabla 4: Cantidad de declarantes en los casos trabajados.

Dentro de los datos disponibles, lo primero que salta a la vista es la cantidad relativamente baja de los testigos requeridos para desencadenar estos procesos (43,87% de los casos se realizaron con información de entre 2 y 5 testigos y

solamente 21.08% a partir de una cantidad superior). Esto se debe a que normalmente estos se desencadenaban a partir de un acontecimiento puntual presenciado por relativamente poca gente que acudía a declarar por su propia voluntad o porque un testigo anterior mencionara que estuvo allí presente. Se daba también el caso de que el acusado cometiera su delito en presencia de un público significativamente amplio o de que acumulara tantas denuncias que su proceso se desencadenaba por una cantidad anormalmente larga de testificaciones referidas a más de un cargo por un único delito (más adelante me enfocaré en uno de estos). Se dio asimismo en muy contadas ocasiones (4 para ser exactos) el caso de que el mismo trasgresor acudiera a denunciarse a sí mismo, bien fuera por causa de su conciencia o de presiones sociales externas<sup>50</sup>. Circunstancias como estas son evidentemente muy llamativas y serán tratadas con algún detalle en los capítulos siguientes.

Por lo pronto, queda establecido que para el periodo trabajado el tribunal cartagenero tuvo en términos generales las mismas ocupaciones que sus contemporáneos ibéricos en regiones de baja presencia morisca; que a pesar de la irregularidad de sus cifras, los delitos de palabra estuvieron presentes en el trascurso de todo el periodo estudiado; y que normalmente, los procesos derivados de estos crímenes se adelantaron en base a entre 2 y 5 testificaciones. Hasta aquí, el contexto de acusaciones y procesos, resta ver ahora qué tienen para decir unas y otros cuando se les examina con más detenimiento.

---

<sup>50</sup> En estos casos la autodenuncia era seguida por acusaciones de otros testigos, sin embargo, decidí tomar para efectos estadísticos la sola autodenuncia como causante de los procesos en los que se presentó.

## Algo más que palabras

En el capítulo anterior propuse definiciones de los delitos de blasfemia, reniegos y proposiciones erróneas con el fin de dar una idea del contenido de cada una de estas infracciones. Aun así, es posible que para un lector poco familiarizado con la lectura de procesos inquisitoriales o relaciones de causas de fe, estos conceptos resulten todavía muy etéreos, puesto que de poco sirve ofrecer conceptualizaciones generales separadas de una aproximación directa a la realidad de la que se desprenden. En ese orden de ideas, el siguiente paso es mirar de manera más concreta los delitos en cuestión, con el fin de caracterizarlos de forma más específica, interpretarlos en su contexto social y finalmente, indagar si vistos en su conjunto tienen algo que decir.

### **Blasfemias: Faltas menores, no irrelevantes.**

En principio, el caso más sencillo es el de la blasfemia, puesto que al tratarse del crimen de menor gravedad sin mayor hilo conductor aparente, podría pensarse que su presencia en el tribunal es meramente accesorio y hasta prescindible, como evidencia el hecho de que algunos trabajos especializados en el tema inquisitorial le dediquen apenas un par de páginas a una ocupación tan frecuente en el tribunal<sup>51</sup>. Es innegable que la Inquisición se ocupó de problemas significativamente más llamativos que “algunas palabras mal dichas de personas groseras y bajas”<sup>52</sup>, pero esto no implica en modo alguno que no sea un tema digno de interés de cuyo estudio no puedan surgir aportes interesantes. En ese orden de ideas, lo primero es indagar si existen factores comunes en las blasfemias halladas en este periodo.

Intuitivamente, el primer elemento a considerar es ¿contra qué elementos sagrados en concreto iban dirigidas las blasfemias? Al buscar esta respuesta en las fuentes resultan pocas sorpresas: se encuentran declaraciones desdeñosas respecto a los

---

<sup>51</sup> Ejemplos de esto pueden verse en Ricardo. García Càrcel, *Orígenes de la inquisición española: el Tribunal de Valencia, 1478-1530* (Barcelona: Ediciones Península, 1976); Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*.

<sup>52</sup> Jean-Pierre Deidieu utiliza esta expresión para darle título a uno de los apartes de su capítulo dedicado a las disciplinas del lenguaje. Ver: Bennassar, *Inquisición española*.

santos y a los sacramentos, usos irreverentes del nombre de Dios y de Cristo y falta de respeto ante el Evangelio. Sin embargo, a la par con este predecible listado de infracciones, es posible ver elementos comunes dentro de la perpetración de este delito, que al ser considerados con detalle, terminan revelando aspectos interesantes de la relación de los procesados con su propio mundo.

A diferencia de los crímenes derivados de prácticas y creencias sostenidas (como la hechicería o el criptojuadismo) las blasfemias se derivaban casi en su totalidad del contexto en que eran proferidas, es decir, eran una reacción a las circunstancias puntuales que el blasfemo atravesaba, las cuales, por lo general, eran situaciones de adversidad que alteraban la conciencia de la persona a tal punto que la blasfemia era pronunciada. Ofrezco a continuación algunos ejemplos.

En 1612, Juan de Madalena tenía una disputa por temas económicos con otros residentes de la ciudad cuando se presentó una evidencia de que se equivocaba, a lo que contestó que no quería creer en ella “ni aún en Dios”<sup>53</sup>. En 1614 Hernando de Silva declaró en medio de un juego de naipes que como su oponente le ganaba “no creía en Dios”<sup>54</sup>. En 1627 Andrés González fue procesado por exigir coléricamente que a una india que tenía consigo “la (habían) de reverenciar tanto como al Santísimo Sacramento”<sup>55</sup>. En 1633 se procesó a Clemente Suarez de Solís por exclamar iracundo que quienes ensuciaron la puerta de su aposento “eran unos cornudos, aunque lo hubieran hecho San Pedro y San Pablo y que les cortaría las orejas, y las freiría y se las comería”<sup>56</sup>. Finalmente, en 1632 Bartolomé Cortez fue sindicado de, entre otras cosas, haber dicho que “él decía más verdad que el Evangelio” en medio de una discusión<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante AHNM); Sección Inquisición; Libro 1020; folio 47 R. (Splendiani, Tomo I, pág. 79)

<sup>54</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 81v. (Splendiani, Tomo I, pág. 120)

<sup>55</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.272v (Splendiani, Tomo I, pág. 263)

<sup>56</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.359v-360r (Splendiani, Tomo I, pág. 324)

<sup>57</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.475r (Splendiani, Tomo I, pág. 427)

Los casos previamente mencionados bien sirven como representación de la mayor parte de las blasfemias encontradas en el periodo trabajado en tanto que reúnen sus elementos más básicos. Sin embargo, como es obvio, no basta con mencionar estos elementos, sino que es necesario darles interpretación.

Como ya he mencionado, la blasfemia surge como reacción a una situación adversa. Maureen Flynn ha planteado respecto a esto que se trataba de una desconfianza en el juicio de la Divina Providencia y que era leída por los inquisidores como una manifestación de la conciencia profunda de quien la pronunciaba<sup>58</sup>, con lo que por una parte, no se concede la suficiente relevancia al hecho de que estas blasfemias eran proferidas en un estado de alteración de conciencia que iba desde la cólera y el dolor hasta la embriaguez y la locura, y por otra, se pasa por alto que el hecho de que las blasfemias llegaran a conocimiento del tribunal no dependía de la lectura de los inquisidores o los altos teólogos, sino de la realizada por los testigos que denunciaban los hechos. Mucho más acertada parece la propuesta de Deidieu<sup>59</sup>, según la cual se trataba de la ejecución de una fórmula estereotipada que variaba de región a región y que no ponía en duda la fe del procesado; sin embargo, este autor no se interesa por analizar las formas concretas que adoptaban estas fórmulas ni por las implicaciones que tenían, por lo que su análisis resulta susceptible de ser complementado.

Teniendo en cuenta que la blasfemia es esencialmente la formulación de una determinada frase ante una circunstancia concreta, lo más sensato es buscar un vínculo entre lo uno y lo otro. Volviendo a los ejemplos citados previamente, es posible ver una estructura común en todos ellos: una situación adversa o tensionante (perder una discusión, encontrar la puerta sucia, estar en medio de un juego de cartas) es seguida por una declaración de naturaleza religiosa, que si se toma literalmente y

---

<sup>58</sup> Maureen Flynn, "Blasphemy and the Play of Anger in Sixteenth-Century Spain," *Past & Present*, no. 149 (November 1, 1995): 29–56.

<sup>59</sup> Jean-Pierre Deidieu. *El modelo religioso: las disciplinas del lenguaje y la acción*. En: Bennassar, *Inquisición española*.

aislada de su contexto, puede parecer una renuncia a la fe, pero si se vincula a la circunstancia desencadenante, revela todo lo contrario:

Madalena está tan seguro de estar en lo cierto que compara su certeza con su fe en Dios; otro tanto sucede con Silva y su deseo de ganar en los naipes, o con Cortez, quien para reforzar la veracidad de sus afirmaciones las pone a la altura del Evangelio. González por su parte compara a la india que le acompañaba con el Sacramento con el fin de establecer hasta qué punto exigía que se le respetara, mientras que Suarez amenaza a quienes ensuciaron su puerta estableciendo que no estarían a salvo aunque fueran santos. Tales comparaciones tienen sentido únicamente en un contexto en que tanto el receptor como el emisor asignan un valor de verdad profundo a los elementos sagrados empleados, otorgándoles la importancia suficiente como para apelar a ellos con el fin de reafirmar hiperbólicamente su posición en el caso del primero, o para denunciar esta utilización indebida, en el caso del segundo.

Por lo tanto, propongo que la blasfemia era en última instancia un uso hiperbólico del lenguaje para enfatizar una afirmación derivada del contexto, y que lejos de constituirse como un cuestionamiento o un rechazo a la fe, era posible precisamente por estar esta última lo suficientemente arraigada en los contextos que se utilizaba.

Puede que en este punto esta propuesta interpretativa no parezca aún lo suficientemente sólida; después de todo sólo he usado cinco ejemplos para sustentarla y no he ocultado que su elección se debe precisamente a que la exponen con claridad. Esta objeción resulta perfectamente válida en principio, por lo que a continuación propongo otros ejemplos que admiten esta misma lectura.

En 1614 don Juan de Villa y de la Guerra fue procesado por exclamar ante una propuesta marital fallida “no creo en Dios, no quiero ir al Cielo y lléveme el diablo si no tengo qué hacer en este caso” y por haber contestado a alguien que le sugirió terminar con sus enemistades “voto a Dios que no tengo que oír misa ni confesar ni



hacer obra buena hasta que me lo pague”<sup>60</sup>. Fernando González fue acusado de vociferar “descreo de Dios” tras una mala mano en los naipes, en 1613<sup>61</sup>. Miguel Fernández fue procesado tras denunciarse a sí mismo en 1610 por haber exclamado coléricamente que no había Dios ni justicia en esta tierra, por motivo de que un negro se había aprovechado impunemente de su criada, y por haber sido acusado de decir que los castigaría aunque Jesucristo con la cruz a cuestas le dijera que no lo hiciera<sup>62</sup>. En 1616, el soldado Diego Gómez fue procesado por declarar que si su capitán general le mandase ir contra Dios o tirar al Santísimo Sacramento, lo haría<sup>63</sup>. El mismo año Antonio Suárez fue procesado por asegurar que era mejor (queriendo decir “más generoso”) que el Beato Juan de Dios<sup>64</sup>. En 1623 Diego Fernández Rangel fue denunciado por asegurar que si lo apresaran por deudas, vendería al mismo Cristo como lo vendieron los judíos<sup>65</sup>. En 1632 don Antonio de Cabrera debió responder ante el Santo oficio por asegurar que un gobernador “tenía fornicados a los soldados y hasta la misma alma de Cristo” y por haber jurado que aunque cierta persona subiera al Cielo y se pusiera entre las personas de la Santísima Trinidad, “le habría de matar a palos y lo mismo haría al mismo Dios”<sup>66</sup>. Finalmente, en 1652 Juan de Castro fue enjuiciado por maldecir “al alma que lo parió y lo engendró aunque sea Jesucristo” tras malos resultados en el juego<sup>67</sup>.

El lenguaje hiperbólico puede verse de nuevo en acción en estos casos siguiendo la lógica previamente establecida: se apela de forma desmedida a lo sagrado para reforzar la idea que se expresa (la frustración ante el fracaso, la insatisfacción con la justicia, la obediencia al capitán, el odio hacia otra persona). Desde luego, no pretendo exponer aquí todos los casos registrados ni dar cuenta de todas sus variantes, ya que el texto se volvería con ello irremediabilmente repetitivo a cambio de aportes

---

<sup>60</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 59r-60v (Splendiani, Tomo I, pág. 96)

<sup>61</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 82r (Splendiani, Tomo I, pág. 121)

<sup>62</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 107v-109v (Splendiani, Tomo I, pág. 137)

<sup>63</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.306v (Splendiani, Tomo I, pág. 191)

<sup>64</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.308v (Splendiani, Tomo I, pág. 293)

<sup>65</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020. Expediente 4. Proceso a Diego Fernández Rangel f. 3R

<sup>66</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.310v-311r (Splendiani, Tomo I, pág. 295)

<sup>67</sup> AHNM; Inquisición; libro 1021 f.405r (Splendiani, Tomo II, pág. 406)

muy escasos y poco significativos. Confío sin embargo en que con la información hasta ahora aportada baste para sugerir con la solidez suficiente una propuesta interpretativa aplicable a la mayoría de los casos de blasfemia<sup>68</sup>.

Ahora bien, lo que he dicho hasta ahora se limita a cubrir únicamente la perspectiva del blasfemo en el momento en que comete el delito. Resta todavía establecer qué puede decirse de los acusadores que originaron el proceso.

Un posible punto de partida es señalar lo evidente: consideraron las blasfemias como un problema lo suficientemente serio como para acudir al tribunal y denunciarlas. Esto se ve apoyado en un principio por el hecho de que a diferencia de otros delitos juzgados por el tribunal, en estos casos las acusaciones se derivaban de los testigos presenciales de los hechos y no de la imagen social construida en torno suyo<sup>69</sup>. Esto sin embargo debe matizarse, puesto que no todos los testigos acudían necesariamente de su voluntad, ya que en el interrogatorio que se realizaba a cada declarante, se le preguntaba qué otras personas habían presenciado los hechos, con el fin de tomarles declaración posteriormente, de modo que aún cuando existen procesos con una amplia cantidad de testigos, no se puede asumir directamente que todos ellos declararon por su propio interés en defensa de la fe.

Las cifras por sí mismas resultan entonces insuficientes para tener una buena aproximación a los denunciantes. La escasez de procesos completos por estos delitos tampoco ayuda a dar alguna luz sobre el problema. Sin embargo, al examinar las relaciones de causas, surgen algunos elementos que permiten una aproximación al problema:

Un factor de importancia considerable es el hecho de que algunas denuncias hicieran referencia a hechos sucedidos tiempo atrás del inicio del proceso; situación

---

<sup>68</sup> Digo la mayoría porque esta propuesta no se aplica a lo que la inquisición denominaba “blasfemias heréticas”, en las que se mezclan la blasfemia propiamente dicha con la herejía. De este tema me ocuparé más adelante, cuando hable del delito de proposiciones erróneas.

<sup>69</sup> Este era el caso principalmente en crímenes de brujería. Sobre este tema ver: Ceballos Gómez, *Quyen tal haze que tal pague; Tausiet, Ponzoña en los ojos*.

que puede verse, por ejemplo, en los primeros años, cuando se recibieron denuncias por infracciones cometidas antes del establecimiento del tribunal, como son los casos de Andrés de Cuevas<sup>70</sup> y el ya mencionado Juan de Villa y de la Guerra<sup>71</sup>. Incluso, al examinar procesos ocurridos tras varios años del establecimiento del tribunal, es posible encontrar ejemplos análogos de esta situación, como fue la causa de Diego Fernández Rangel, quien fue denunciado diez meses después de cometer el delito debido a que su tío era el comisario del Santo Oficio ante el que debía hacerse la denuncia, por lo que su acusador debió esperar a que este último falleciese para poder declarar ante su remplazo<sup>72</sup>.

Evidentemente, el sólo hecho de que las denuncias pudieran remontarse a acontecimientos sucedidos meses o años atrás no basta para establecer a profundidad la significación que se asignaba a la blasfemia por parte de quienes las escuchaban, pero no deja de ser revelador que pasado todo ese tiempo fueran capaces de ubicar el acontecimiento y reconocer a los protagonistas, bien fuera porque efectivamente lo recordaran por su propia cuenta o porque al ser interrogados por la Inquisición se acordaran de lo sucedido<sup>73</sup>. Casi con seguridad, el nivel de importancia dado a la blasfemia variaba de persona a persona, pero en términos generales se trataba de una declaración con la suficiente relevancia para, como mínimo, ser reconocida cuando se le traía a colación.

Junto con esto último, existen aspectos dentro de las declaraciones de los mismos testigos que aportan elementos relevantes para la aproximación a su relación con este delito y sus procesados. En primer lugar, está el hecho de que en una cantidad minoritaria aunque importante de los casos trabajados, es posible encontrar que los mismos testigos señalen el estado de alteración de conciencia del acusado,

---

<sup>70</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.25v-29v. (Splendiani, Tomo I, pág. 55)

<sup>71</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 59r-60v (Splendiani, Tomo I, pág. 96)

<sup>72</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020. Expediente 4. Proceso a Diego Fernández Rangel f. 3r

<sup>73</sup> No está de más aclarar que el interrogatorio hecho a los testigos se realizaba sin coacciones como la posibilidad del tormento o de prisión. Es verdad que ocultar información al Santo Oficio era un delito en sí mismo, pero no hay evidencia de que se hayan emprendido procesos contra testigos que no supieran dar razón de aquello que se les preguntaba.

generalmente la cólera, pero también en ocasiones la locura o la embriaguez. Esto pudiera parecer a primera vista un detalle menor, pero si se tiene en cuenta que en buena parte de los trabajos afines a este tema se toma a las alteraciones de conciencia simplemente como una estrategia defensiva por parte de los imputados, dejando sin explorar la posibilidad de que se tratara de un desencadenante efectivo del crimen, este aspecto de los procesos va cobrando importancia. Desde luego, no pretendo decir con esto que la apelación a la conciencia alterada deba ser descartada como una estrategia defensiva razonada y utilizada instrumentalmente, pero sí que es igualmente erróneo dar por sentado que no era más que un mecanismo para atenuar las consecuencias del proceso inquisitorial enfrentado. Tratar de establecer en qué casos esta apelación era auténtica y en cuales se trataba simplemente de un pretexto no sólo es imposible sino improcedente, ya que no busco esclarecer la verdad sobre causas inquisitoriales ocurridas hace más de tres siglos, sino obtener a través de ellas información que me ayude a entenderlas mejor. En el caso particular de la alteración de la conciencia como desencadenante de la perpetración de este delito, considero que teniendo en cuenta la posibilidad de hallar la justificación de mayor frecuencia en las defensas de los acusados al interior de las declaraciones que eventualmente los llevaron a ser juzgados, resulta pertinente darla por válida como desencadenante de la perpetración de la blasfemia en tanto que puede establecerse que socialmente, se le tenía por un causante posible.

Junto con esto último, es posible ver con frecuencia que la presentación del caso realizada por los testigos incluye un llamamiento al blasfemo para que se reporte a la Inquisición a denunciarse. A primera vista podría parecer que compareciendo los testigos ante el tribunal, se interesaran por parecer prestos a colaborar con su funcionamiento, lo cual, si bien puede ser correcto hasta cierto punto, no basta para explicar casos como los ya mencionados de Hernando de Silva<sup>74</sup>, quien se denunció a sí mismo tras su blasfemia en el juego de naipes (aunque después de que las primeras

---

<sup>74</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020. f. 21v (Splendiani, Tomo I, pág. 120)

denuncias se realizaran), el de Miguel Fernández<sup>75</sup>, quien compareció de su propia voluntad a denunciarse por una falta cometida dos años atrás, proponiendo él mismo a los testigos que terminarían declarando posteriormente en su proceso, o el de Fernando González<sup>76</sup>, quien pidió a los testigos de su blasfemia que no le denunciaran para poder entregarse él mismo al Santo Oficio, dónde declaró que no recordaba haber proferido la blasfemia, pero que dado que los testigos lo decían, seguramente era verdad<sup>77</sup>.

Casos como estos hablan hasta cierto punto de una aceptación no sólo de las normas de conducta referentes al catolicismo, sino de la Inquisición como ente regulador de las mismas. Desde luego, las autodenuncias por estos motivos fueron minoritarias en comparación con las ocasiones en las que el reo debió ser conducido al tribunal por mecanismos ajenos a su voluntad, sin embargo, aun en esos casos el reo solía confesar su culpa en la primera audiencia que se tenía con él, siendo más bien raro tener necesidad de llegar a las moniciones<sup>78</sup>.

Teniendo en cuenta el panorama que he presentado hasta ahora posiblemente surja una pregunta: si los blasfemos no eran realmente disidentes profundos del catolicismo ni presentaban una amenaza para él ¿qué necesidad había de denunciarlos y procesarlos? Tal vez el primer impulso sea caer en la tentación de regresar a la imagen del tribunal como un ente omnipresente ávido de controlar hasta el último aspecto de la vida de las víctimas sometidas a él en contra de su voluntad; lo cual es en última instancia simplificar el problema hasta el punto de no ofrecer realmente

---

<sup>75</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 107v (Splendiani, Tomo I, pág. 137)

<sup>76</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 82r (Splendiani, Tomo I, pág. 121)

<sup>77</sup> Jean-Pierre Dedieu ha propuesto que las autodenuncias en estos casos no se derivaban de un arrepentimiento del reo sino de la presión social de quienes tenían conocimiento del delito. Sin embargo, para el tribunal concreto que analizo aquí, considero que la información disponible no es suficiente para refutar o verificar este planteamiento. Ver: Jean-Pierre Dedieu, "Denunciar-denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII.," *Revista de la Inquisición* 2 (January 1, 1992): 95 – 108, doi:-.

<sup>78</sup> Cuando el reo no admitía las acusaciones en su contra en su primera audiencia (cuándo aun no se le habían informado formalmente), se le daba una advertencia (monición) en la que se le instaba a confesar sus culpas, con lo que se concluía la primera sesión. Pasadas las tres audiencias, con sus respectivas moniciones, se procedía a realizar la acusación formalmente.

ninguna explicación. Puede considerarse también que la blasfemia fuera procesada no por la falta en sí sino por las consecuencias potenciales que acarrearaba, como ha sugerido Jean Delumeau, quien propone que la blasfemia era vista como causante de males mayores enviados a manera de castigo divino, siendo esta la razón para establecer una legislación en su contra<sup>79</sup>. Este autor se fundamenta principalmente en la coincidencia temporal de amenazas mayores contra la población europea y el recrudecimiento de la normatividad en contra de esta ofensa; sin embargo, no explora a profundidad la relación causal que plantea, sino que simplemente establece la contigüidad temporal entre una cosa y otra, proponiendo que lo uno se derivaba de lo otro sin apelar a más evidencia que la proximidad cronológica.

Por mi parte, considero que la respuesta debe buscarse más bien en la lectura del delito realizada por los mismos denunciantes, que si bien no es explícita, puede ser vislumbrada al menos parcialmente.

Como ya se ha establecido, los delitos de blasfemia lograban tener la suficiente relevancia para ser recordados tiempo después de su perpetración y es posible ver que en ocasiones los mismos testigos del hecho presionen al blasfemo para que se acuse ante la autoridad competente. A esto puede sumársele un hecho interesante: dejando de lado algunos casos excepcionales en los primeros años del tribunal, casi ningún procesado por estos crímenes fue señalado de cometer más de una infracción, lo que lleva a pensar que no era necesario ser un blasfemo recurrente para verse conducido al Santo Oficio a responder por sus palabras.

Teniendo en cuenta lo anterior, me parece viable proponer que la lógica tras las denuncias no era en última estancia la protección de la fe ante una amenaza, sino el señalamiento de una conducta que era considerada reprobable de por sí. La blasfemia consiste básicamente en la realización de una declaración determinada que resulta ofensiva a la fe; es decir, el hecho de proferir la blasfemia era leído como una acción punible en sí misma y que por lo tanto debía ser puesta en conocimiento del tribunal

---

<sup>79</sup> Jean. Delumeau, *El miedo en Occidente: siglos XIV-XVIII: na ciudad sitiada* (Madrid: Taurus, 2002).

encargado de su reprehensión. Esto tal vez no resulte tan claro en el caso de las blasfemias “simples”, por lo que se conviene examinarlo en un delito emparentado muy de cerca con ellas: los reniegos.

### **Renunciar al Señor: los reniegos**

Técnicamente, los reniegos eran considerados como una modalidad particular de la blasfemia en la que el reo renunciaba a Dios, lo cual le aproxima asimismo a la herejía formal; sin embargo, presenta características distintivas que hacen pertinente su tratamiento por aparte. Esta renuncia era invariablemente ocasionada por una situación adversa que llevaba a la persona a un punto de desesperación tal que declaraba su rechazo a Dios y en ocasiones también a sus santos, a la virgen o a otros elementos sagrados propios del cristianismo.

Sin duda uno de los elementos más llamativos del reniego es el hecho de que la mayoría de la población procesada por este crimen era negra; o más específicamente, esclava, lo cual ha servido para despertar el interés de diversos estudiosos de los sectores subalternos, quienes se han aproximado a este delito mediante una perspectiva interesante en principio, aunque poco precisa en la práctica<sup>80</sup>.

El reniego en el caso de los negros (o más precisamente, de los esclavos) obedece en términos generales a una estructura más o menos invariable: el esclavo está siendo sometido a un castigo físico, casi siempre azotes, que le causan un dolor de intensidad elevadísima, lo cual les lleva a “cometer el disparate” de renegar de Dios, unas veces directamente, otras advirtiéndole que lo harían si no cesaban los latigazos. Ante este reniego, el amo tenía la obligación de suspender el castigo y llevar al esclavo a la Inquisición para que se le juzgara por su declaración; una vez allí, el esclavo admitía

---

<sup>80</sup> Ejemplos de estos trabajos son el de José Enrique Sánchez; el tratamiento que Karla Escobar hace de este tema en su estudio; y el realizado por Javier Villa-Flores. Ver respectivamente: Jaime Humberto Borja Gómez, *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada* (Santa Fe de Bogotá: Editorial Ariel, 1996); Escobar Hernández, “¿Del dicho al hecho hay mucho trecho?”; Villa-Flores, Javier, “To lose one soul: Blasphemy and Slavery in New Spain 1596-1669” *Hispanic American Historical Review* **2002** Volume 82, Number 3:435-468. Para el referente conceptual común en todos estos estudios, ver: James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos* (México: Era, 2000).

haber cometido el reniego, explicándolo desde el dolor que le producían los azotes y con frecuencia asegurando que no había renegado en serio sino porque le dejaran de castigar, se le hacía abjurar de levi<sup>81</sup> y en ocasiones, se instruía al amo para que se abstuviera de aplicar castigos tan estrictos en el futuro.

Este modelo, que se reprodujo con variantes mínimas a lo largo de todo el periodo estudiado, es en términos generales el utilizado como base de los mencionados trabajos enfocados en la resistencia esclava. De acuerdo a los autores que la representan, el reniego era utilizado por los esclavos como un mecanismo para enfrentarse a la dominación de sus amos, puesto que les permitía, por una parte, suspender el castigo al que eran sometidos, y por otra, pasar un tiempo alejados del trabajo para su propietario y las condiciones de vida que este traía consigo, ya que mientras durase el proceso, estarían reclusos en las cárceles inquisitoriales a su costa, pues el amo estaba obligado a proporcionar su manutención por la duración del encarcelamiento. El argumento es llevado en ocasiones hasta el punto de sugerir que el reniego era utilizado no sólo para procurarse un beneficio inmediato (como la interrupción del castigo o los días fuera del trabajo) sino que era un recurso para propiciar un cambio de dueño, con la expectativa de que el nuevo resultase ser menos cruel que su predecesor, o incluso, que era usado como herramienta para perjudicar y presionar a los amos, puesto que, como he mencionado antes, en ocasiones eran reprendidos e instados a moderar los escarmientos, además de que al tener antecedentes inquisitoriales, el esclavo perdía valor comercial, por lo que al mismo amo podía resultarle inconveniente emplear el látigo.

Las relaciones de causas de fe muestran casos como el del modelo una y otra vez. Causas como las de Antón Bañón<sup>82</sup> y Juana de Aranda<sup>83</sup> en 1614; la de los esclavos Margarida<sup>84</sup> y Thomé<sup>85</sup> en 1615, el de Salvador<sup>86</sup> en 1626, la del esclavo Antón en

---

<sup>81</sup> Se trataba de la sentencia de mayor levedad en el Santo Oficio y era impuesta a los culpables de delitos menores.

<sup>82</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 40v-41r (Splendiani, Tomo I, pág. 72)

<sup>83</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 46v-47r (Splendiani, Tomo I, pág. 79)

<sup>84</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 80r-81r (Splendiani, Tomo I, pág. 119)



1632<sup>87</sup> o la de Vicente en 1638<sup>88</sup> contienen los elementos fundamentales que sirven como base a la interpretación de la resistencia subalterna, y podría pensarse que la corroboran si no incluyeran un aspecto esencial del proceso que este tipo de lectura tiende a dejar de lado: las condenas impuestas.

Salvo algunas excepciones<sup>89</sup>, la sentencia del tribunal en estos casos era de cien azotes por las calles públicas de la ciudad, lo que implica que, si se acepta el argumento de esta corriente, el mecanismo de resistencia de los esclavos habría pasado por huir de los azotes del amo para caer en los del verdugo, lo cual es evidentemente, una insuficiencia crítica en la interpretación. Podría alegarse en su defensa que el castigo impuesto por el amo fuera aún peor que el mandado por el tribunal, y que por esta razón se prefiriera al segundo que al primero; sin embargo, no hay evidencia de que tal fuera el caso, y por el contrario, pueden verse causas como la del mulato Antonio<sup>90</sup> o la de la ya referida esclava Margarida<sup>91</sup>, en los que se aportan datos de cuánto castigo resistieron antes de renegar: 4 azotes en el primer caso (de un máximo de 24, que le habían prometido) y 12 en el segundo, es decir, en ambos casos una fracción de lo que les aguardaba en el Santo Oficio.

Ante la evidente inconsistencia aquí señalada, los autores de esta corriente argumentan que posiblemente el esclavo tenía la esperanza de ser sometido a un castigo de menor severidad por parte del Santo Oficio<sup>92</sup> o que al ser llevados a juicio por el tribunal y escuchados en él, revalidaban su condición de seres humanos en

---

<sup>85</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 82r-82v (Splendiani, Tomo I, pág. 121)

<sup>86</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 273r (Splendiani, Tomo I, pág. 263)

<sup>87</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 306r (Splendiani, Tomo I, pág. 291)

<sup>88</sup> AHNM; Inquisición; libro 1021 f. 46v (Splendiani, Tomo II, pág. 84)

<sup>89</sup> Dejando de lado las causas inconclusas, sólo hubo 5 casos de este tipo que no recibieron la sentencia de los 100 azotes: el de Magdalena de Castellanos (1626), quien fue sentenciada a destierro por 6 meses debido a que se autodenunció; los esclavos Diego y Domingo (1628), que fueron llevados por su amo a que se denunciaran a sí mismos y fueron condenados a vergüenza pública; y los de Domingo Canga y Dominga Núñez (1633 y 1626) que recibieron el mismo castigo. Ver: AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 45v-46r; 286r-286v; 318v; 259v. (Splendiani, Tomo I, Págs. 78, 271, 300, 246).

<sup>90</sup> AHNM; Inquisición; libro 1021 f. 254v (Splendiani, Tomo I, pág. 260)

<sup>91</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.80r-80v (Splendiani, Tomo I, pág. 119)

<sup>92</sup> Borja Gómez, *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*.

oposición a la de mercancías que les era impuesta<sup>93</sup>; sin embargo, estas afirmaciones carecen de un respaldo real en las fuentes y se derivan más de una especulación acerca de las intenciones de los procesados y de su coincidencia con las propuestas del marco teórico en que se inspiran<sup>94</sup> que de una evidencia sólida que las respalde.

La explicación de este delito debe buscarse entonces en otra parte, y considerando que se trataba en última instancia de un caso particular de la blasfemia, este parece ser un buen sitio para empezar.

En el aparte anterior propuse que la presencia de una alteración mayor de la conciencia era un catalizador factible para la pronunciación de blasfemias o, en este caso, reniegos. Este elemento no deja de estar presente en los esclavos que reniegan de Dios, la Virgen o los santos, puesto que se hallaban en una situación de considerable alteración emocional derivada del dolor padecido o la proximidad del mismo. Esto les habría llevado entonces a proferir el reniego, en el que se expresaba el repudio al estado presente mediante el rechazo a lo que en ocasiones se consideraba la causa última de las desgracias: Dios<sup>95</sup>.

Adicionalmente, hay que tener en cuenta que a pesar de ser un delito en el que la gran mayoría de los imputados eran esclavos, es posible encontrar algunos casos en los que el procesado es un hombre libre, pero que funciona con lógicas análogas a las halladas en los anteriores reos. Ejemplos de esta situación son el caso de Bartolomé Tirado, en 1615, quien en medio de una pelea con un negro, había exclamado “reniego de Dios” en medio de la cólera que le cegaba<sup>96</sup>; el del soldado Juan de Zúñiga, quien en ese mismo año se delató a sí mismo por haber renegado de Dios al

---

<sup>93</sup> María Fernanda Cuevas, *Reniego y resistencia de los esclavizados y sus descendientes en la Nueva Granada durante el siglo XVII*

<sup>94</sup> Esta especulación se origina en que los modelos teóricos en que se fundamentan estos trabajos están atravesados por la intención de empoderar al sujeto subalterno estudiado, por lo que todas sus actuaciones se subordinan a este fin, independientemente de que puedan ser explicadas de otra forma o de que la evidencia no apunte en esa dirección.

<sup>95</sup> El señalamiento de Dios como causante de miseria es un tema mucho más vinculado al mundo de las proposiciones erróneas y de la blasfemia heretical, que trataré en el próximo aparte de este capítulo.

<sup>96</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.79v-80r (Splendiani, Tomo I, pág. 118)

estar preso de la ira que le causó un falso testimonio levantado en su contra<sup>97</sup>, o el de Manuel de la Rosa, en 1635, quien fue acusado de haber renegado de Dios ante la frustración que le produjo no poder conducir una barca adecuadamente (aunque en este último caso el reo logró demostrar que no renegó de Dios sino de su padre, por lo que finalmente fue liberado)<sup>98</sup>.

Es cierto que en ninguno de estos casos está presente la reacción al dolor físico que puede verse en el caso de los esclavos, sino que ésta es remplazada por la ira o la frustración; sin embargo el resultado final es el mismo: las circunstancias generan una alteración de conciencia que permite la ejecución del reniego, por lo que no hay finalmente una diferencia sustancial entre el reniego efectuado por un esclavo y un hombre libre.

Adicionalmente, cabe mencionar aquí que en ocasiones los esclavos incluyen en sus reniegos referencias al demonio, como lo hicieron Juan de Saavedra, quien estando prisionero en la cárcel de Mompox en medio de una tormenta expresó su deseo de que le cayera un rayo y le llevaran todos los diablos, previo a renegar de Dios y sus santos, o de la esclava Juana María, quien fue acusada de exclamar muchas veces “demonio ¿qué hacéis que no me lleváis? No soy vuestra venid llevadme”<sup>99</sup>. De acuerdo con María Fernanda Cuevas, casos como estos muestran una instrumentalización por parte de los esclavos de la demonización a la que eran sometidos por parte de los españoles<sup>100</sup> con el fin de crear miedo en sus amos a la vez que manipulaban los procedimientos en su contra a partir de las representaciones de las que eran objeto, lo cual, si bien pareciera ser plausible en un primer momento, termina siendo bastante cuestionable si se comparan estas declaraciones con algunas de las proferidas por hombres ajenos a la esclavitud, como lo muestran los casos del

---

<sup>97</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.83v (Splendiani, Tomo I, pág. 123)

<sup>98</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.441v-442r (Splendiani, Tomo I, pág. 400)

<sup>99</sup> Casos citados en María Fernanda Cuevas, *Reniego y resistencia de los esclavizados y sus descendientes en la Nueva Granada durante el siglo XVII*

<sup>100</sup> Sobre la tesis de la demonización de la población negra, ver: Jaime Humberto Borja Gómez, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás* (Santafé de Bogotá: Editorial Ariel, 1998).

mestizo Blaz de Majarrez, quien en 1614 fue procesado por negarse a agradecer a Dios, respondiendo irrespetuosamente “loado sea el diablo”<sup>101</sup>; el del carpintero español Andrés de Cuevas (sobre el que volveré más adelante), quien fue juzgado en 1628 entre muchas otras cosas, por afirmar que en vez de encomendar algo a Dios más valía encomendarlo a diez mil demonios o un millón de demonios<sup>102</sup>; o el del sacerdote fray Juan Adamo, religioso de San Agustín y prior en el convento de Tunja, quien en 1648 fue acusado de declarar, siempre en medio de la cólera, frases como “no llames a Jesús sino al diablo”, “esta no es cruz sino diablo”, “lleve el diablo el hábito y quien le inventó”, entre otras del mismo estilo<sup>103</sup>.

Estos últimos casos muestran que la invocación al demonio no era patrimonio exclusivo de la población negra, sino que era utilizada por hombres libres que nada tenían que ver con la demonización y que no buscaban infundir temor en nadie ni manipular el resultado de ningún proceso, por lo que una vez que son tomadas en un contexto más amplio, estas declaraciones de los esclavos resultan ser, al igual que los reniegos, delitos que no difieren sustancialmente de los cometidos por la población libre y que por lo tanto, son susceptibles de ser explicados como un conjunto coherente.

Sin embargo, este planteamiento se presta para una objeción bastante obvia: para que se sostenga es necesario asumir a los esclavos presentes en los procesos como población evangelizada y con una aceptación del cristianismo idéntica o similar a la presente en los blancos. Evidentemente, el argumento fallaría si tuviera una pretensión de universalidad, es decir, si fuera encaminado a demostrar que la población esclava en su conjunto pensaba de esta forma y otorgaba estos significados al cristianismo y a sus elementos; sin embargo, no es este el caso, puesto que el interés no está puesto sobre los esclavos o afrodescendientes en su conjunto, sino solamente en los que hicieron aparición en la Inquisición por este delito.

---

<sup>101</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.41v-42r (Splendiani, Tomo I, pág. 94)

<sup>102</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 289v-293v (Splendiani, Tomo I, pág. 275)

<sup>103</sup> AHNM; Inquisición; libro 1021 f. 261rv-264r (Splendiani, Tomo II, pág. 271)

Homogeneizar los alcances de la evangelización y del adoctrinamiento en el cristianismo entre la población no europea y sus descendientes es un error que puede cometerse en ambos sentidos; es decir, resulta igualmente equivocado asumir que por el hecho de que existiera un proceso oficial en marcha este fuera automáticamente exitoso, y dar por sentado que la doctrina cristiana no afectó a ninguno de los sujetos a los que iba dirigida, de modo que resulta perfectamente factible que entre la considerable cantidad de población esclava presente en la jurisdicción cartagenera, una fracción estuviera efectivamente cristianizada, al menos hasta cierto punto<sup>104</sup>, por lo que asimismo tiene sentido concluir que unos cuantos representantes de este grupo llegaron a la presencia del tribunal por causa de este delito.

Queda todavía por ver el problema desde la perspectiva del denunciante. Al igual que en el caso de las blasfemias, los testigos eran quienes estaban presentes en el desarrollo de los hechos, y considerando la especificidad de las circunstancias en las que este delito se cometía, unido a la baja cantidad de testigos por proceso<sup>105</sup> no resulta difícil inferir que muy seguramente se trataba en cada caso de los mismos amos y de quienes les ayudaban a implementar el castigo, puesto que por una parte, no hay registro de actuaciones inquisitoriales contra amos que encubrieran el reniego de sus esclavos, y por otra, estudios como el de Villa-Flores<sup>106</sup>, para el caso mexicano establecen que el propietario de los esclavos es el principal denunciante. Esta información es importante pero insuficiente para esclarecer la visión de los denunciantes en estos casos, por lo que para su mejor comprensión, resulta útil retomar algunas propuestas de los mencionados estudios subalternos, los cuales, a

---

<sup>104</sup> No pretendo con esto sugerir que se tratara de sujetos desprovistos ya de todo vínculo con sus orígenes africanos, puesto que respecto a este tema las fuentes consultadas no permiten realizar conclusiones suficientemente sólidas; sin embargo, sí es posible proponer que las tentativas evangelizadoras no cayeron en el vacío en estos casos y que no se trataba del “modelo ideal” de esclavo que con frecuencia asumen los estudios subalternos, en resistencia permanente ante sus amos y luchando por preservar su herencia africana a toda costa ante las creencias que se le intentaban imponer contra su voluntad.

<sup>105</sup> Sólo se registran 4 casos en los que declararon más de 4 personas.

<sup>106</sup> Villa-Flores, “To lose one soul”

pesar de plantear tesis que considero erróneas, no dejan de hacer aportes valiosos para la comprensión de este tema.

En términos generales, los trabajos de esta tendencia hacen una buena exploración de los perjuicios que tenía para el amo el hecho de que su esclavo fuera procesado (perder días de trabajo, su depreciación y la eventual reconvención por parte del Santo Oficio<sup>107</sup>), por lo que, independientemente de la intención que pudiera tener el esclavo tras sus acciones, resulta evidente que realizar la denuncia resultaba contraproducente para su propietario. Teniendo en cuenta esta situación, es posible pensar que muchos de los delitos de esta naturaleza no llegaron a ser denunciados, pero al mismo tiempo, se resalta el interés por aquellos que sí lo fueron, puesto que esta situación presenta al propietario del esclavo actuando en contra de su propio beneficio.

La acción del amo como denunciante no tiene sentido si se le considera como un ser interesado únicamente en la maximización de sus beneficios económicos, pero adquiere coherencia si se le toma como una persona inmersa en su tiempo y sujeta a las estructuras mentales y culturales del mismo, en las cuales estaba incluido su deber como católico de reportar los crímenes contra la fe. En contra de esto podría alegarse (como ha hecho Villa-Flores)<sup>108</sup> que no se trataba de una acción derivada de la voluntad del amo sino de la presión social que producía el temor de que los otros testigos lo denunciaran antes que él, poniéndolo con ello en dificultades ante el tribunal. Sin embargo, esta objeción no hace más que aplazar el problema, puesto que aún asumiendo que el amo procediera a la denuncia muy a su pesar por esta causa, la imagen que se obtiene una vez más es la de una sociedad que tiene interiorizado su deber de contribuir a la defensa de la fe, en tanto que habría en este caso una expectativa real de denuncia por parte de un tercero.

---

<sup>107</sup> Algunos autores de esta corriente añaden que de continuar con los azotes una vez el reniego fuera proferido, el amo era susceptible de ser castigado por instigar la blasfemia. Sin embargo, hasta ahora no he encontrado ningún caso de una situación semejante a esta ni en los documentos consultados ni en la misma bibliografía que propone esta situación, más allá de la instrucción de moderarse en sus castigos en el futuro.

<sup>108</sup> Villa-Flores, "To lose one soul"

Esto trae finalmente de vuelta la pregunta sobre la concepción de este tipo de delitos por parte del denunciante. En el aparte anterior sugerí que el denunciante entendía la declaración blasfema como una acción que ameritaba ser denunciada, pero al ser un terreno tan heterogéneo aplacé el tema hasta este punto, en el que tanto la situación del denunciante como el contenido del delito permiten una conceptualización más clara de este planteamiento.

El reniego es una declaración puntual y relativamente simple: no se deja de creer en Dios pero se renuncia a él. Aún si no se acepta que los reniegos en cuestión tenían una carga de autenticidad en lo que declaraban, al tomar la forma de la frase por sí misma, es posible reconocer en ella una expresión de repudio al Dios cristiano y la manifestación de su abandono, y por lo tanto, el de su religión. Dicho de otro modo, al declarar que se reniega de Dios, se actúa efectivamente contra el catolicismo al negarse a vivir en él. Si la renuncia era sólo nominal o era efectiva carece de importancia para el acusador: ha sido testigo de una acción<sup>109</sup> contra la religión y es su obligación como católico es reportarla, aun cuando atente contra sus propios intereses inmediatos.

Esta misma lógica puede aplicarse a las blasfemias menos estructuradas del anterior aparte, en las que el contenido de las frases era más variable, pero igualmente ofensivo a los oídos de un buen católico. La intención profunda de la declaración blasfema resulta irrelevante para el denunciante; en lo que a él respecta su sola pronunciación es un delito en sí mismo y su deber como cristiano es hacérselo saber a los encargados de tener conocimiento de ello.

### **Errores e insolencia: proposiciones y blasfemia heretical.**

Queda pendiente todavía hablar del último de los delitos en cuestión: las proposiciones erróneas. Este es de lejos el más complejo de los delitos que abordo en esta ocasión, a tal punto que resulta imposible examinarlo en toda su dimensión en las

---

<sup>109</sup> Se trata entonces de lo que Austin denominó “enunciados performativos” respecto a esto ver: Austin, *Como hacer cosas con palabras*.

pocas páginas que puedo dedicarle, de modo que por ahora me enfocaré únicamente en sus vínculos con las infracciones que ya he trabajado.

A diferencia de los dos casos anteriores, las proposiciones implican la afirmación de tesis opuestas al dogma católico aceptado y suponen un reconocimiento como equivocadas por parte de los denunciantes y del tribunal. Sin embargo, esto no implica que no se albergaran similitudes con los delitos ya trabajados o que sea imposible proponer vínculos entre un caso y otro.

La conexión de mayor evidencia está en lo que la Inquisición denominaba “blasfemias heréticas”, las cuales, como su nombre indica, eran declaraciones irrespetuosas o escandalosas que traían consigo de manera implícita o explícita, una afirmación contraria al dogma católico. Respecto a su contenido hubo cierta variabilidad que dificulta señalar temas que resulten completamente representativos; sin embargo, es posible distinguir algunos elementos que presentaron mayor importancia en las blasfemias de este tipo: irrespeto a los santos, a las imágenes y los sacramentos, afirmar que la simple fornicación no era un pecado y el señalamiento de Dios como origen de las desgracias personales o su negación en los aspectos positivos del mundo.

El hecho de que se presentaran denuncias a raíz de este tipo de blasfemias no resulta para nada sorpresivo; después de todo iban dirigidas a elementos bastante comunes de la fe católica y a menudo se realizaban a través de un lenguaje escandaloso. Ejemplos de esto son los casos de fray Juan de Cárdenas, quien fue acusado por sus compañeros del convento agustino de Cartagena de haber dicho “vaya al diablo el padre Ignacio (de Loyola)”<sup>110</sup> y de referirse a los teatinos como una orden fundada por seis o siete mozuelos de burla. En la misma dirección se ubican los casos de fray Pedro Topete, quien trató de “perro” al mismo santo luego de encontrar una imagen suya, que amenazó con romper<sup>111</sup>; el de fray Domingo González Viera, quien afirmó que las representaciones de San Francisco con llagas no eran más que

---

<sup>110</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 289v-293v (Splendiani, Tomo I, pág. 89)

<sup>111</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 84v-85v (Splendiani, Tomo I, pág. 124)



ficciones de los pintores y que no tenía por fe que éste último estuviera en el cielo<sup>112</sup>; las de Domingo de Sosa<sup>113</sup>, quién negó la validez de las bulas, reduciéndolas a papeles de invenciones para sacar plata; el de Andrés Ordoñez de Parias<sup>114</sup>, quien habló en términos desdeñosos de la confirmación; o el de Rodrigo Pereira de Castro, quien negó que Cristo estuviera en el Sacramento<sup>115</sup>.

Algo más interesantes son las referidas a la intervención divina en el mundo, no tanto porque resulte de ellas una interpretación novedosa del catolicismo en el siglo XVII, sino por los vínculos que pueden trazarse con los temas hasta ahora explorados. Como ya he mencionado, estas blasfemias se manifestaron de dos maneras: negando la intervención de Dios o de los santos en las circunstancias favorables y culpándole por los hechos adversos. Ejemplos de la primera situación son los casos de Blas de Manjarrez (ya mencionado en el aparte anterior), quien se negó irrespetuosamente a agradecer a Dios por su buena salud<sup>116</sup>; el de Francisco Rangel, quien negó la intervención de Dios en la obtención de sus bienes materiales<sup>117</sup>; o el de el inglés Nicolás Burundel, quien dijo que no debía nada a Dios sino al mundo y que no creía en santos de palo<sup>118</sup>.

Sin embargo, ningún caso ilustra de forma tan clara este tipo de delitos (y algunos de los referidos previamente) como el del carpintero español Andrés de Cuevas, procesado por el Santo Oficio en dos ocasiones (1614 y 1627) por proferir una variadísima colección de blasfemias tanto “simples” como heréticas, que sirven como buena representación de unas y otras, por lo que considero que su caso merece un tratamiento algo más extenso. Por cuestión de espacio, me ocuparé ahora sólo de las acusaciones que generaron el proceso de 1614 y su relación con los temas que vengo abordando, aunque este caso en particular tiene muchos otros aspectos

---

<sup>112</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 57v-59r (Splendiani, Tomo I, pág. 91)

<sup>113</sup> AHNM; Inquisición; libro 1021 f. 266v (Splendiani, Tomo II, pág. 278)

<sup>114</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 41v (Splendiani, Tomo I, pág. 73)

<sup>115</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 164r-169r (Splendiani, Tomo I, pág. 183-187)

<sup>116</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 41v-59r (Splendiani, Tomo I, pág. 73)

<sup>117</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 60v-61v (Splendiani, Tomo I, pág. 97)

<sup>118</sup> AHNM; Inquisición; libro 1021 f. 307v-308r (Splendiani, Tomo II, pág. 308)

vinculados que son igualmente dignos de atención y que bien podrían ser atendidos en otra oportunidad.

La primera de las denuncias se remonta a un hecho acontecido en 1610, cuando según el testigo acusador, el reo se empeñaba en que el ayuno de la vigilia debía realizarse los domingos y no los sábados. Esto en sí mismo podría no constituir una falta mayor sino simplemente ser un error en las prácticas religiosas, la auténtica acusación hace referencia a lo que dijo el imputado cuando se le llevó ante un cura para que corrigiera su error. El sacerdote declaró que Cuevas no sólo no aceptó la corrección, sino que con gran furor le contestó de la siguiente forma: “[...] yo respondo que Vuestra Merced no sabía lo que se decía, y voto a Dios que ni el papa sabe lo que dice, si dice eso”<sup>119</sup>

Esta no fue la única declaración que realizó el anterior testigo para describir a Cuevas como irreverente e irrespetuoso ante la autoridad eclesiástica y sus representantes, pues del mismo modo declaró que el acusado había descrito a los padres de la Compañía de Jesús como “confesos judíos” (obviamente utilizando este término a manera de insulto) y descalificaba a los asistentes las comuniones de este grupo en similares términos<sup>120</sup>.

Las acusaciones contra el carpintero por su insolencia frente a los ministros de la Iglesia no se quedaron en las ya mencionadas, ni tienen en el testigo anterior su única fuente. Otro testigo declaró que estando Cuevas enclavando unas sillas para el inquisidor Juan de Mañozca, habló contra los funcionarios de la institución en los siguientes términos: “que anchos verrían [*sic*] los borrachones, pensarán que no hay acá otros cristianos viejos que ellos”<sup>121</sup>, mostrando así su desprecio por los inquisidores y por la manera como cumplían su función, ya que da a entender que los percibía por una parte, como unos viciosos, y por otra, como individuos que vienen a dónde no los llaman y que llegan convencidos de una superioridad inexistente frente a

---

<sup>119</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 25v (Splendiani, Tomo I, pág. 55)

<sup>120</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 26r (Splendiani, Tomo I, pág. 55)

<sup>121</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 27v (Splendiani, Tomo I, pág. 57)

quienes estaban allí antes que ellos. Incluso, haciendo una interpretación un poco más amplia de la segunda parte del comentario del reo, puede plantearse que ve en los inquisidores a jueces injustos, parcializados desde el principio hacia la culpabilidad de los acusados que se les entregan.

Finalmente, resta mencionar otro testimonio desfavorable para el acusado, que considero es el más representativo de cuantos se efectuaron en su contra, por lo que lo transcribo tal como aparece en el documento:

“Otros dos testigos varones mayores le testifican que pasando un religioso de San Agustín pidiendo limosna, llegó a la casa del mismo reo y le dijo “Deo gracias” y el reo no le respondió nada y tornando a decir el religioso “que hay?” le dijo el reo que se fuese enhoramala y diciéndole entonces el religioso que besase el suelo, el dicho reo le respondió que lo besase en el culo aunque fuese más sacerdote que San Pedro”<sup>122</sup>.

El testimonio anterior expone con una claridad insuperable la completa falta de respeto ante la Iglesia que se le imputaba al carpintero, (junto con la presencia del lenguaje hiperbólico al que ya me he referido antes y que reaparecerá más adelante en este caso) pero su importancia no radica sólo en esto, sino también en que muestra los demás aspectos presentes en las acusaciones: la oposición de Cuevas a la limosna y su irreverencia descarada ante símbolos y figuras sagradas.

Estos dos últimos aspectos se encuentran íntimamente relacionados en los testimonios que a ellos se refieren, puesto que, aunque las injurias contra personajes y símbolos puramente religiosos aparecen de manera independiente en tres de las acusaciones, la blasfemia contra figuras espirituales es siempre un elemento presente e importante en las presuntas negativas del acusado frente a la limosna, como se verá más adelante.

---

<sup>122</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 28r (Splendiani, Tomo I, pág. 57)

Las blasfemias “simples” (dirigidas a elementos religiosos sin que fueran acompañadas de declaraciones en contra de prácticas religiosas o acciones tenidas por virtuosas) que Cuevas fue acusado de proferir, están referenciadas en tres testimonios distintos, dos de los cuales resultan interesantes si se les pone en relación, en tanto que muestran el lenguaje hiperbólico en acción, utilizado para defender a una de sus esclavas en el primer caso, y para castigar a uno de sus negros en el segundo.

El primero de ellos proviene de un esclavo perteneciente a un platero, quien declaró que estando un día burlándose *con* una esclava del reo, este salió a reprenderle por ello, diciéndole que con otras negras se podía burlar, pero que con la suya hiciera de cuenta que se tratara de “aquella imagen”, señalando la iglesia mayor, con lo que el testigo dijo entender que se refería a la imagen de “Nuestra Señora”<sup>123</sup>. El segundo, describe a una reprimenda que el imputado le dio a un esclavo suyo por causa de su ineficiencia. Según el testigo, Cuevas le dijo a su esclavo mientras lo golpeaba: “[...] Dios os hizo esclavos para que me sirváis a mí y a mi señor y me habéis de servir como sirven al sacramento”<sup>124</sup>.

En cuanto a las negativas del reo para dar limosna tienen todas una estructura muy similar (con la excepción del encuentro con el agustino, citado previamente): alguien le invita a dar limosna, generalmente argumentando que sus posesiones son resultado la intervención divina, a lo que él se niega alegando que su hacienda es fruto de su trabajo y que nada debe a Dios ni a los santos, o puesto en palabras del mismo Cuevas, según uno de los testigos, “no tenemos necesidad de dar gracias a Dios sino a nuestras manos”<sup>125</sup>.

Ahora bien, la particular visión de la intervención divina de la que se acusa a Cuevas no se limita a negarla en la consecución de sus posesiones terrenales, sino de sostener que los problemas de su vida, de los que al parecer permanecía quejándose,

---

<sup>123</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 26r (Splendiani, Tomo I, pág. 56)

<sup>124</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 27r (Splendiani, Tomo I, pág. 56)

<sup>125</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 27r (Splendiani, Tomo I, pág. 57)

de acuerdo con varios testigos y con su propia declaración, estaban relacionados directamente con la voluntad de Dios, al que veía como causante de sus penurias.

“no hace sino quitarme la hacienda y así no sé que me haga, sino quemar toda la que me queda por dar gusto a Dios”, “esta vida que yo traigo no es de cristianos, si Dios no me da otro modo de vivir, no me puedo salvar.”, “voto a Dios que me tengo que ir a tierra de moros a volverme moro, que no hace Dios cosa a mi gusto.”<sup>126</sup> Son algunas de las frases que habría pronunciado Cuevas para manifestar su descontento con su vida y lo que Dios hacía de ella<sup>127</sup>. Cito a continuación un ejemplo más detallado:

“Otro testigo varón mayor singular le testifica por el dicho tiempo que habría cuatro meses que, pidiéndole al dicho reo limosna para San José y diciéndole que pues era carpintero y Dios le había dado tantos bienes, le diese una buena limosna, el dicho reo le respondió que qué santo era San José para que él le diese una buena limosna, que San José no le había dado nada sino su trabajo y replicándole el testigo que mirase lo que decía porque San José era un gran santo, el dicho reo dijo que qué sabía el testigo y que San José no había trabajado en la iglesia y que no estaba en las letanías y que si había sido bueno para sí lo había sido y no para otro. Testifícale también este testigo que por el dicho tiempo, estando a la puerta de su casa el dicho reo, viéndole un día el testigo que maldecía a su padre y a su madre, porque lo habían hecho carpintero, el testigo le había dicho que se quietase, que no le había ido mal en aquel oficio y que pues Dios le había dado tanta hacienda, dejase el oficio, a lo cual el dicho reo respondió que Dios no le había dado nada, y si él se lo diera, mirara por ello y que desde que había nacido lo perseguía Dios.”<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Las dos últimas frases no corresponden a testimonios de terceros, sino fueron admitidas por el propio imputado en su declaración. Su declaración acerca de volverse moro no fue proferida en Cartagena sino 30 años atrás en España, y le significó denunciarse ante el tribunal de Córdoba.

<sup>127</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 26v-29r (Splendiani, Tomo I, pág. 56-59)

<sup>128</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 27v (Splendiani, Tomo I, pág. 57)

Se ratifican aquí la renuencia de Cuevas para realizar contribuciones en nombre de Dios, su negación de la intervención divina en la consecución de sus bienes y su sensación de ser perseguido por la divinidad. El hecho de que se denuncien estos dos últimos aspectos permite ver cómo debía ser concebido el papel de Dios en la vida humana: todo lo bueno se debe a su intervención y en consecuencia corresponde agradecerle espiritual y materialmente mediante las limosnas en honor a la prosperidad que brinda; mientras que en cuanto a los aspectos negativos, si bien no hay nada que parezca indicar que se le niegue categóricamente participación a la divinidad, sí queda claro que no es posible culparle ni mucho menos reprocharle las penurias por las que se atravesase.

Se encuentra aquí una reproducción de la lógica ya señalada en los reniegos, puesto que en ambos casos es posible ver un señalamiento de la divinidad como causa última de los perjuicios vividos, originando una renuncia a ella en un caso y sentidos reclamos en el otro; divergencia que resulta explicable si se tiene en cuenta que a pesar de la mala vida que se quejaba de llevar, Cuevas jamás estuvo sometido a una situación tan crítica como los castigos físicos que enfrentaban los esclavos, de modo que no quedaron registros de que alguna vez hubiera proferido un reniego propiamente dicho. Sin embargo, como ya he mencionado antes, el mismo Cuevas confesó que había dicho en su casa con melancolía muchas veces que su vida no era de cristianos y que no podría salvarse si Dios no le daba otro modo de vivir; y también admitió que treinta años atrás se había denunciado ante la Inquisición de Córdoba por afirmar en medio de una discusión con su hermano que tendría que ir a tierra de moros a volverse uno de ellos, lo cual le ubica peligrosamente cerca de los reniegos, al plantearse el abandono de su religión, pero también de las proposiciones manifiestamente erróneas, al sugerir que la salvación dependía del modo de vivir que le proporcionara Dios.

Ahora bien, las declaraciones divergentes no fueron proferidas únicamente en un contexto de irrespeto e irreverencia como el señalado en el caso anterior, sino que con frecuencia se trataba de errores en las creencias de los acusados, que realizaban sus

afirmaciones por ignorancia o convicción, pero sin que estuvieran inmersas en un marco de irrespeto a la iglesia o su doctrina. Ejemplos de esto son el caso de Marco Pacio, quien sostuvo en 1611 que la fornicación no era pecado mortal<sup>129</sup>; el de Diego de Mesa, quien declaró (sin ser judío) que la ley de Moisés era tan buena como la cristiana<sup>130</sup>; el de Pedro Gómez Pereira, quien afirmó en 1634 que no era pecado desear a la mujer del prójimo<sup>131</sup>; o el de Juan Olivito de Guzmán, quien aseguró en 1648 que el estado de los solteros era superior al de los casados, aun si viviera en amancebamiento<sup>132</sup>.

Proposiciones como estas distaban evidentemente de ser escandalosas, pero aún así eran lo suficientemente desviadas del dogma oficial del catolicismo para que cualquier testigo atento las reconociera como erróneas y pudiera acudir a denunciarlas, por lo que no resulta extraño que hayan terminado en conocimiento del tribunal inquisitorial. Sin embargo, esto distaba de ser el común denominador, ya que es posible encontrar casos de proposiciones heterodoxas sumamente más elaboradas que igualmente fueron denunciadas.

Muestras de esta situación fueron los casos de sacerdotes que fueron denunciados por cometer errores en ejercicio de sus funciones; es decir, por predicar doctrinas erróneas en el contexto de sus sermones. Buen ejemplo de esto es el proceso seguido al jesuita Luis de Frías en 1617<sup>133</sup> por asegurar por una parte, que era peor abofetear a un moreno que a un crucifijo, al ser el primero una imagen viva de Dios y el segundo una imagen muerta o un pedazo de madera o palo; y por otra, que al ser Adán compuesto de cuatro principios materiales contrapuestos, había de morir necesariamente, aún si nunca hubiera cometido pecado alguno. La primera proposición es evidentemente una blasfemia heretical fácilmente reconocible por cualquier cristiano, pero no puede decirse lo mismo de la segunda, ya que el

---

<sup>129</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 38r (Splendiani, Tomo I, pág. 70)

<sup>130</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 66r-70r (Splendiani, Tomo I, pág. 104-107)

<sup>131</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 400r (Splendiani, Tomo I, pág. 362)

<sup>132</sup> AHNM; Inquisición; libro 1021 f. 124r-128v (Splendiani, Tomo I, pág. 158-161)

<sup>133</sup> AHNM; Inquisición; libro 1620. Expediente 4. Proceso al padre Luis de Frías. Sin foliación.

enfrentamiento de la posición materialista que defiende con los dogmas de fe católicos, implica una reflexión o un conocimiento más profundos por parte del receptor para ser reconocidos como adversos a la fe.

El proceso contra Frías no deja claro cómo llegó este caso a conocimiento del tribunal, ya que el registro que se conserva se inicia cuando el comisario del tribunal en Zaragoza ya había comenzado a llamar a los testigos. Sin embargo, este imputado no estaba sólo en su error respecto a la mortalidad, ya que fray Francisco de Oviedo fue procesado por sostener esa misma proposición en un sermón de 1616<sup>134</sup>, al igual que el padre Juan de Barros, quien sostuvo esto mismo mientras le enseñaba la doctrina a los niños de la escuela<sup>135</sup>, o el padre fray Luis de Jodar, quien afirmó que la muerte era una necesidad natural independiente del pecado<sup>136</sup>.

Casos como estos sugieren una escucha activa por parte de los receptores de las enseñanzas eclesiásticas y un cierto conocimiento propio de la doctrina católica y del contenido de las escrituras. En esta dirección pueden citarse también los casos de fray Luis Catena, quien sostuvo que Pedro negó a Cristo antes de la última cena<sup>137</sup>, el de Francisco de Piña<sup>138</sup>, quien en plena misa comparó al Sacramento con el aire y por fuera de ella sostuvo que la hostia contenía a los tres elementos de la trinidad, y el de fray Tomás Vaca, quien afirmó que si alguien muriera sin haber aportado la debida restitución por las deudas que tuviera al momento de fallecer, irremediablemente se condenaría<sup>139</sup>.

Este último caso es sin duda el más interesante, puesto que al conservarse el proceso completo, es posible conocer la discusión teológica entre el sacerdote y el laico que le denunció, el proceso de llamamiento de los testigos mencionados en las sucesivas declaraciones y finalmente, la calificación del delito, en la que se le entrega

---

<sup>134</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 161r-161v (Splendiani, Tomo I, pág. 180)

<sup>135</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 195v-196v (Splendiani, Tomo I, pág. 206)

<sup>136</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 472r-474r (Splendiani, Tomo I, pág. 424-426)

<sup>137</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 110v-114r (Splendiani, Tomo I, pág. 140-143)

<sup>138</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 47v-49v (Splendiani, Tomo I, pág. 80-82)

<sup>139</sup> AHNM; Inquisición; libro 1620. Expediente 3. Proceso de fe de fray Tomás Vaca.



un resumen detallado del caso a expertos en teología<sup>140</sup> para que lo evalúen en comparación con la doctrina católica. Este es uno de los aspectos más interesantes de este proceso, ya que permite comparar las lecturas efectuadas por los expertos en teología con respecto a las efectuadas por la sociedad “indocta”, además de que otorga una fuente privilegiada para efectuar una historia de la lectura y la evangelización en tanto que permite rastrear las autoridades leídas por los teólogos de mayor importancia, a la vez que permite indagar por la utilización que se hacía de cada una de ellas. Este análisis sin embargo deberá esperar, puesto que me desviaría de las intenciones que me he planteado para este trabajo, además de que ahora mismo no me encuentro en condiciones de realizarlo con la profundidad que merece; sin embargo, es una ventana que vale la pena explorar en el futuro desde las varias perspectivas que el tema ofrece.

---

<sup>140</sup> A manera de dato curioso: uno de los calificadores de este caso particular fue fray Pedro Simón, sacerdote franciscano conocido por su trabajo como cronista de indias.

### **¿Una institución aparte?**

El 30 de noviembre de 1610, los recién llegados inquisidores Juan de Mañozca y Pedro Mateo de Salcedo realizaron en Cartagena la lectura del edicto de fe que inauguraba oficialmente sus actividades en dicho puerto. Como correspondía a la ocasión, se realizó la lectura de la lista de delitos que la población debía acudir a denunciar, realizando la lectura de los aspectos más relevantes de cada delito, con el fin de que su auditorio pudiera reconocerlos y así reportarlos. Luego de dar una detallada descripción de las creencias y prácticas de las sectas de Moisés y Mahoma junto con un repaso un poco menos extenso de la de Lutero y la de los alumbrados, los inquisidores llegaron al rubro que denominaron como “diversas herejías”, el cual resumieron de la siguiente manera:

“O si sabéis o habéis oído decir otras algunas herejías, especialmente que no hay Paraíso o gloria para los buenos, ni Infierno para los malos, y que no hay más de nacer y morir; o algunas blasfemias hereticas como son, no creo, descreo, reniego contra Dios nuestro Señor y contra la virginidad y limpieza de nuestra señora María, o contra los Santos y Santas del Cielo; o que tengan o hayan tenido familiares, invocando demonios y hecho cercos, preguntándoles algunas cosas y esperando respuesta dellos; o hayan sido brujos y brujas; o hayan tenido pacto tácito o expreso con el demonio, mezclando para esto cosas sagradas con profanas, atribuyendo a la criatura lo que es sólo del Criador; o si alguno, siendo clérigo o de orden sacro, o fraile profeso, se haya casado; o que alguno, no siendo ordenado de orden sacerdotal haya dicho misa o administrado alguno de los sacramentos de nuestra Santa Madre Iglesia”<sup>141</sup>

Posteriormente se cubrieron los temas de sollicitación, bigamia, adivinación, superstición, se reiteró la brujería y finalmente se llegó al tema de los libros

---

<sup>141</sup> Medina, *La inquisición en Cartagena de Indias*.

prohibidos, siendo nuevamente bastante meticulosos en los detalles y modalidades de cada tema.

Hay varios aspectos que resultan llamativos de este acto fundacional del tribunal cartagenero. El primero de ellos es el hecho que dedica buena parte de sus esfuerzos a tratar delitos que en la práctica no se presentaron en gran medida, o por lo menos que no llegaron a reportarse, pues al comparar el edicto con la lista efectiva de los delitos procesados, el judaísmo y la brujería son los únicos de los delitos mayores que se presentaron en una proporción significativa (14% y 12%, respectivamente)<sup>142</sup> lo cual en realidad tiene muy poco de sorpresivo, habida cuenta de que el edicto estaba pensado para la realidad europea y no la americana.

El siguiente elemento a considerar (y para este caso, el más relevante) es el tratamiento visiblemente genérico que se le da a la blasfemia y a los errores de la fe, ya que son despachados en pocas líneas, se les mezcla con la brujería, la hechicería y los curas falsos; y aún más importante, de la lista de blasfemias que mencionan, sólo los reniegos aparecen de manera considerable, estando las demás apenas presentes, cuando no ausentes por completo.

Desde luego, no se puede culpar a los inquisidores por no prever todas las formas posibles de declaraciones blasfemas o todas las desviaciones menores de la fe existentes, ya que aun a posteriori no resulta sencillo reducirlas a unas pocas fórmulas comunes. Sin embargo, esto no deja de implicar que en la vigilancia de estos delitos, la sociedad encargada de hacerlo no contaba ni siquiera con la guía de una instrucción oficial para poder proceder, quedando encargada en la práctica de actuar según los criterios de cada uno de sus individuos para detectar las infracciones y determinar si valía la pena reportarlas o no. De hecho, no es descabellado pensar que en cierto modo esto se cumpliera para los demás delitos, puesto que aun cuando el edicto se preocupara en señalar las características de los crímenes de mayor gravedad, el alcance que tenía era muy limitado, pudiendo llegar únicamente a una fracción de la

---

<sup>142</sup> Splendiani, Sánchez Bohórquez, Luque de Salazar, *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660*. [4], [4].

población inscrita en la jurisdicción inquisitorial por razones evidentes en cuanto al espacio y el tiempo; después de todo, para cuando el tribunal se instauró en Cartagena ya había dejado atrás el modelo itinerante de sus primeros años, optando por ejercer su autoridad desde las sedes centrales de cada distrito<sup>143</sup>. Esto último sin embargo no pasa de ser una especulación, que requiere ser contrastada con la realidad que los documentos muestran para ser validada o refutada, por lo que no pretendo llevarla ahora mismo más allá de lo que el trabajo que he realizado hasta ahora permite ver.

Regresando al capítulo anterior, fue posible establecer que, al menos entre los denunciantes, existía un interés genuino de colaboración con el correcto ejercicio de la fe, según indica el hecho de que se denunciaran infracciones menores que no traían consigo mayor amenaza al catolicismo, que los mismos propietarios de los esclavos fueran en contra de sus propios intereses al llevarlos ante el tribunal, y que se reportaran fallas de diverso calibre en las creencias sostenidas; aun cuando en ocasiones fueran proferidas por aquellos encargados de impartir la doctrina que se había de seguir. Todo esto en su conjunto atenta contra la imagen estereotipada de la Inquisición como el terror de una población temerosa de su vigilancia omnipresente y la represión que traía consigo; que la padecía y la odiaba en todo momento y que se veía forzada a andar con pies de plomo con tal de no caer en sus implacables garras.

La sensación que esto ofrece, en cambio, es la de una institución que no sólo depende de la población local para su funcionamiento, sino que también cuenta con un fuerte elemento de autorregulación por parte de los sujetos a su cargo. Esta autorregulación se manifiesta no sólo en el hecho de que el tribunal dependiera de las denuncias de la población<sup>144</sup>, sino también en la participación que esta última tomaba

---

<sup>143</sup> Dominique Peyre. *La inquisición o la política de la presencia*. Bartolomé Bennassar. *El poder inquisitorial*. En: Bennassar, *Inquisición española*.

<sup>144</sup> Teóricamente, los familiares del tribunal debían trabajar, entre otras cosas, como una red de informantes y colaboradores para el Santo Oficio; sin embargo, no sólo hubo problemas para conseguir interesados en esta posición, sino que estos apenas hicieron presencia en el conjunto de los procesos del tribunal cartagenero y están completamente ausentes en las causas por los delitos aquí estudiados, limitándose más bien a ostentar su cargo como mecanismo de honor y distinción. Sobre este tema ver: Medina, *La inquisición en Cartagena de Indias*; James Lockhart, Stuart B

más allá de la ejecución de las acusaciones como tales, al evaluar las blasfemias y proposiciones proferidas como dignas de ser reportadas o al presionar a los perpetradores para que se entregaran al Santo Oficio.

Esta autorregulación resulta clave para entender las actuaciones inquisitoriales en estos casos; sin embargo, no por ello es posible sostener que su sola presencia bastaba para la vigilancia institucional del ejercicio de la fe, puesto que ello implicaría reducir a la Inquisición a una institución pasiva o hasta ociosa, lo cual evidentemente no era el caso, por lo que es igualmente necesario encuadrar la participación activa del tribunal dentro de sus justas proporciones.

El primer elemento a tener en cuenta es el interrogatorio de los testigos referidos por parte de los acusadores. Como he señalado antes, los declarantes en estos casos no eran solamente los acusadores que daban inicio al proceso, sino que también eran llamadas las personas que estos últimos declarasen que habían presenciado los hechos o que tenían conocimiento de los mismos. Las razones que estos testigos tuvieran para no declarar de su voluntad son escasamente exploradas en la documentación y en la práctica pueden deberse a una muy amplia multiplicidad de factores; por lo que prefiero no especular al respecto, sino más bien centrarme en el hecho de que con el fin de recolectar información suficiente para sustentar los casos procesados, la Inquisición debía tomar un papel decididamente activo para traerlos a su presencia, examinarlos y consecuentemente tomar un curso de acción.

Una vez efectuadas las averiguaciones entre los testigos, se procedía a la calificación, en la que se analizaba el sentido teológico de las declaraciones proferidas y, en el caso de las proposiciones erróneas, su compatibilidad con la doctrina eclesiástica. Esta compatibilidad se determinaba mediante la comparación del contenido de la afirmación o sus consecuencias lógicas con lo establecido por las Escrituras, por lo establecido por la misma Iglesia o por autoridades seguidas dentro de la misma (cómo Santo Tomás, San Agustín o Scoto), con lo que se determinaba en

---

Schwartz, *América Latina en la Edad Moderna: una historia de la América Española y el Brasil coloniales* (Madrid, España: Akal Ediciones, 1992).

dónde residía exactamente el error y qué gravedad tenía, realizando así un análisis mucho más profundo y detallado del que los mismos declarantes laicos podían dar cuenta.

Dentro de los casos analizados, sin duda el mejor ejemplo de esto último es el ya mencionado proceso seguido a fray Tomás Vaca, quien fue denunciado en noviembre de 1619 por el soldado Juan Caro de Castro por sostener la imposibilidad de la salvación de un hombre que hubiera muerto sin restituir sus deudas a pesar de tener verdadera contrición al respecto y deseos de haber restituido. Las declaraciones tanto del acusador como de los testigos interrogados posteriormente estuvieron encaminadas a reconstruir la discusión entre ambas partes, en la que el soldado le preguntó al sacerdote si un hombre muriera de improviso sin tener posibilidad de restituir sus deudas, pero con genuina intención de hacerlo, podría entonces salvarse. La respuesta de Vaca fue inicialmente que en esa situación se condenaría de inmediato, aunque después afirmó que esa alma podría ir al purgatorio o la tendría Dios en “parte separada” y saldría de allí si de algún modo se realizaba la restitución; argumento que no resultó convincente para Caro, ya que éste señaló que el purgatorio era finito y necesariamente acabaría, por lo que no quedaba claro cuál sería el destino final del deudor, además de que la posición del cura implicaba coartar la potestad divina. Ante este señalamiento, Vaca resolvió la discusión afirmando que si la restitución no sucedía al final de los tiempos, fuera por medios ordinarios o por un milagro dispuesto por Dios, no había salvación posible, ya que eso haría a Dios injusto. Con la polémica en este estado, Caro resolvió retirarse y llevar el caso ante la autoridad inquisitorial<sup>145</sup>.

Una vez puesto el caso en conocimiento del tribunal se procedió a el llamamiento de los testigos mencionados por Caro en su declaración, y posteriormente, se consultó a los calificadores fray Gaspar de Herrera, Francisco Marquina, fray Pedro Simón, Baltasar Mas Burgues y Mateo de Valenzuela, quienes se encargaron de analizar las testificaciones, señalar aquellos elementos que encontraban problemáticos. Al leer sus

---

<sup>145</sup> AHNM; Inquisición; libro 1620. Expediente 3. Proceso de fe de fray Tomás Vaca. f.1-17

respectivas calificaciones llaman la atención dos cosas: por una parte, no se sigue un único método, sino que cada lector tuvo libertad para aproximarse al caso según sus propios criterios, lo cual se ve reflejado no sólo en las autoridades a las que apelan, sino en que hay aspectos de las proposiciones calificadas que cobran protagonismo en ciertas calificaciones y prácticamente se ignoran en otras. Adicionalmente, al comparar los contenidos de las calificaciones con las declaraciones del denunciante y los testigos, es posible ver que los funcionarios del tribunal le prestaron atención a elementos que en las testificaciones resultan completamente accesorios; por ejemplo, el argumento de Vaca según el cual Dios sería injusto si permitiera la salvación de los deudores carece de mayor importancia en la declaración de Caro (ya que en lo que a él respectaba el error no era ese) y ni siquiera aparece en algunas de las otras testificaciones, sin embargo, algunos de los calificadores le concedieron particular atención en sus análisis como uno de los principales elementos erróneos a considerar<sup>146</sup>.

Esta situación se deriva de que la labor de estos funcionarios en la práctica no se reducía simplemente a aprobar o desestimar las acusaciones, sino a encontrar todos los aspectos tocantes a la fe dentro de las declaraciones consideradas, aun cuando no fueran el interés primordial del acusador. Su trabajo es en última instancia el de interpretar el significado y las implicaciones de las proposiciones vistas en su conjunto dentro del contexto del canon católico que tenían por verdadero con el fin de, una vez comprendidas, determinar su compatibilidad con este último<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> AHNM; Inquisición; libro 1620. Expediente 3. Proceso de fe de fray Tomás Vaca. f 1-182

<sup>147</sup> Carlo Ginzburg ha propuesto una interesante comparación entre el procedimiento de los inquisidores y de los antropólogos, fundamentándose en los procesos por brujería y la tentativa de los funcionarios de traducir a términos propios una cultura sustancialmente distinta. Evidentemente, el caso que analizo aquí es diferente, puesto que las partes no pertenecen a contextos culturales radicalmente diferentes, pero la dimensión interpretativa del trabajo de los calificadores permanece en tanto que buscaban la comprensión de las acusaciones con el fin de compararlas con el canon que tenían por verdadero, por lo que la comparación que propone el historiador italiano podría trasladarse hasta cierto punto al trabajo de los calificadores. Respecto a este tema ver: Ginzburg, Carlo. *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010).

Teniendo en cuenta que esta era la finalidad de su intervención en el proceso, resulta de esperarse que miren la situación a través de un punto de vista diferente al de los implicados, lo cual se confirma al contrastar las visiones de unos y otros respecto al tema: A lo largo de toda la discusión que tuvo con Vaca, Caro apeló a elementos básicos de las creencias católicas (la contrición como elemento fundamental de la salvación, la finitud temporal del purgatorio y la omnipotencia de Dios); mientras que su contraparte se basaba en su posición como maestro en teología y fuente de autoridad. Los calificadores finalmente le dieron la razón al denunciante al considerar erróneas las posturas que acusó al sacerdote de sostener; sin embargo no lo hicieron emitiendo un juicio basado en su propia autoridad como funcionarios inquisitoriales, sino en la ya mencionada interpretación y comparación de los elementos del caso con las fuentes de doctrina que ya he mencionado antes.

Una vez recibidos los conceptos de los calificadores, era tiempo de la citación del acusado y su posterior proceso y sentencia; fases que en principio hablan por sí mismas y han sido ya lo suficientemente trabajadas en obras especializadas, de modo que no hay necesidad de detenerse en estos aspectos en mayor medida. Tal vez lo único que vale la pena señalar respecto a estos puntos es que a pesar de la imagen de rigurosidad e inclemencia que muchos autores señalan –no sin buenas razones– de las cárceles secretas y del procedimiento inquisitorial, no era absolutamente excepcional el caso en que al reo se le daba la ciudad por cárcel o se ordenaba su reclusión en un convento, si el acusado era religioso<sup>148</sup>. Del mismo modo es posible encontrar casos como el de Juan Galindo, residente en Santafé acusado de enseñar proposiciones erróneas a los indios coyaimas (de quienes había sido corregidor), y a quien el 4 de agosto de 1647 se le dio plazo de treinta días para presentarse ante el tribunal so pena de excomunión y mil ducados de multa, pero que por motivos de salud y dinero, tardó hasta febrero de 1649 para presentarse en Cartagena, sin que por ello debiera enfrentar ninguna consecuencia<sup>149</sup>; o el de fray Luis Catena, quien a pesar de ser

---

<sup>148</sup> Esto se aplica para varios de los delitos procesados por el tribunal, no sólo para los que aquí se estudian.

<sup>149</sup> AHNM; Inquisición; libro 1620. Expediente 14. Proceso de fe de Juan Galindo f. 1-13.



hallado culpable de proferir proposiciones erróneas, no sufrió más castigo que una caritativa amonestación, ya que se consideró que su equivocación se originaba en la ignorancia y que el hecho de haber viajado más de 400 leguas “con nombre y voz de preso del Santo Oficio”, los riesgos que corrió en el viaje, el tiempo que estuvo preso y el hecho que tuviera que recorrer de nuevo la misma distancia para regresar a Quito, eran penas suficientes para purgar su culpa<sup>150</sup>. Desde luego, no trato con esto de presentar al tribunal como un modelo de piedad y comprensión, pero sí llamar la atención a que resulta indebido dar por sentada la omnipresencia de una supuesta crueldad y obsesión con la culpabilidad del prisionero y el padecimiento de un infierno en vida para los procesados como resultado de una política institucional encaminada a tal fin.

Recapitulando: el funcionamiento efectivo del tribunal, al menos en el caso de los delitos de palabra, dependía en primera instancia de la capacidad de la población para reconocer las ofensas susceptibles de denuncia y su disposición para reportarlas; esto era seguido por el llamamiento de los testigos que no hubieran venido a declarar por voluntad propia, el envío de una versión sintetizada de los testimonios a los calificadores, la recepción de los conceptos emitidos por estos últimos y finalmente el proceso al reo. He procurado presentar estos pasos de la actividad inquisitorial vinculándolos con la actuación efectiva del mismo en condiciones normales, lo cual tiene la ventaja de dar una visión panorámica del tribunal en circunstancias ordinarias, pero al mismo tiempo presenta el inconveniente de dejar por fuera las excepciones e irregularidades cometidas por motivos extraoficiales; problema presente en prácticamente cualquier institución de gobierno y al que el Santo Oficio estuvo lejos ser inmune.

Sin duda el ejemplo más obvio de esta situación es el de las acusaciones falsas. Casi la totalidad de autores que se interesan por el tema inquisitorial señalan que la defensa más común entre los imputados que no admitieron sus culpas fue señalar a los testigos y acusadores como sus enemigos mortales y acusarlos de levantar falsos

---

<sup>150</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f. 195v-196v (Splendiani, Tomo I, pág. 140-143)

testimonios en su contra con el fin de perjudicarlos. Desde luego, no hay una forma exacta de verificar en cuáles casos esta defensa era auténtica y cuándo se trataba de una mera estrategia para librarse del castigo. La relativamente baja frecuencia de éxitos pareciera indicar renuencia del Santo Oficio para darla por válida; sin embargo es posible ver casos en los que el acusado logró probar su inocencia al demostrar que efectivamente se había procedido maliciosamente en su contra, como sucedió en el ya mencionado caso de Juan Galindo, quien probó mediante testigos favorables que el doctrinero era su enemigo y que había ordenado a los indios a su cuidado que declararan falsamente en su contra, por lo que fue absuelto de todos los cargos<sup>151</sup>, o el aún más interesante caso de fray Joseph Carlos, quien recusó exitosamente al inquisidor Juan Pereira de Castro ante el visitador Pedro Medina Rico, logrando que este último se encargara de conducir su causa, que terminó con la suspensión de la misma<sup>152</sup>.

El interés en este caso se deriva no sólo del éxito de la defensa del acusado, sino de las actuaciones de los distintos miembros del tribunal a lo largo del proceso. El primer elemento que salta a la vista es la argumentación concreta usada por el imputado, quien señaló que el inquisidor Pereira había procedido influenciado por su amistad con el obispo de la ciudad (quien era a su vez el impulsor de la causa en su contra), como probaba el hecho de que hubiera nombrado por calificadores del caso a un grupo de íntimos amigos del obispo que no tenían la preparación suficiente y que carecían de experiencia en el cargo. El visitador Medina le dio la razón a fray Joseph, por lo que nombró un nuevo grupo de calificadores para que evaluaran las proposiciones en discusión, quienes si bien señalaron algunos errores en las proposiciones del acusado, no encontraron fallas en la mayor parte del sermón investigado. Junto con esto, puede señalarse que el nombramiento de los calificadores no fue la única irregularidad presente en este proceso, puesto que cuando aún no se terminaban de recopilar los testimonios, el inquisidor Pereira mandó adelantar las

---

<sup>151</sup> AHNM; Inquisición; libro 1021 f. 246v-247v (Splendiani, Tomo II, pág. 251)

<sup>152</sup> AHNM; Inquisición; libro 1021 f. 130r-144r (Splendiani, Tomo II, pág. 162-172)

calificaciones, lo cual constituía un vicio de procedimiento, el cual fue señalado e impedido por el fiscal del caso<sup>153</sup>.

Los casos anteriores son muestras de usos irregulares del poder inquisitorial y de abusos del tribunal con el fin de perjudicar a terceros; sin embargo, es posible encontrar también ejemplos en la dirección contraria; es decir, oportunidades en las que los procesados obtenían beneficios a partir de las influencias que ejercían o podían mover en la institución, como bien lo muestran dos de los casos previamente trabajados aquí: fray Tomás Vaca fue denunciado en 1619, pero no tendría que rendir cuentas hasta 1630, debido a que la Suprema ordenó que se le permitiera ejercer su nombramiento de provincial de la orden de Santo Domingo<sup>154</sup> en Santafé; mientras que Andrés de Cuevas pudo anular la sentencia impuesta en Cartagena en su primer proceso gracias a que el inquisidor Bernardo Rojas de Sandoval resultó ser primo hermano de primos hermanos suyos<sup>155</sup>.

Casos como estos muestran la predecible existencia de abusos de autoridad e irregularidades presentes en el tribunal tanto en una dirección como en otra: Evidentemente, el inquisidor Pereira buscaba aprovecharse de su posición para favorecer a un tercero (el obispo) y muy posiblemente hubiera tenido éxito de haber estado ausente el visitador. En el otro extremo, Cuevas y Vaca hubieran enfrentado consecuencias de mayor gravedad en condiciones normales, pero los contactos que ambos tenían dentro de las instituciones de poder les permitieron minimizar los daños recibidos. Circunstancias como estas han sido utilizadas en ocasiones para calificar a la Inquisición como una institución corrupta encaminada al beneficio propio y de las figuras de poder a ella asociadas, lo cual es finalmente un señalamiento injusto en tanto que pretende enjuiciar una institución en su conjunto a partir de actuaciones puntuales de sus funcionarios.

---

<sup>153</sup> No deja de llamar la atención que el fallo en el procedimiento haya sido corregido por el fiscal, es decir, el mismo que debía conducir el proceso en contra del acusado.

<sup>154</sup> AHNM; Inquisición; libro 1620. Expediente 3. Proceso de fe de fray Tomás Vaca. f 94

<sup>155</sup> AHNM; Inquisición; libro 1020 f.292r (Splendiani, Tomo I, pág. 278)

La Inquisición evidentemente no fue un modelo de incorruptibilidad, pero tampoco cabe señalarla de ser todo lo contrario. Se trataba más bien de una institución de gobierno como cualquier otra, sujeta a las mismas problemáticas que las demás presentaban, operada por funcionarios que hacen su trabajo, pero que no dejan de estar inmersos en un contexto que supera la institución y que de manera explícita o implícita, se hace presente para influir sus actuaciones en una dirección u otra.

Respecto a esto último, puede comparársele con el ejercicio de la justicia ordinaria: esta también depende de la colaboración de la población para operar efectivamente, también procesa y castiga conductas socialmente reprobables y también resulta igualmente vulnerable a la presencia de irregularidades por circunstancias extraoficiales relacionadas con la posición social de los implicados en el caso. Las únicas diferencias notables se hallan en el tipo de delitos que procesan y (sutilmente) en el procedimiento que utilizan para hacerlo, lo cual, si bien basta para establecer que un caso no es idéntico al otro, no alcanza para señalar una diferencia sustancial y profunda entre ambos.

Sin embargo, esta comparación se presta para ser criticada en tanto que deja de lado un elemento prácticamente inseparable del funcionamiento del Santo Oficio, cuya importancia ha sido resaltada desde el famoso manual de inquisidores de Peña y Emmerich<sup>156</sup> hasta trabajos académicos contemporáneos: el miedo al tribunal y a sus consecuencias, por lo que antes de sostenerla como una conclusión firme conviene examinar si esta aparente insuficiencia basta para desvirtuarla.

Ya he señalado por qué considero imprecisa la imagen del terror generalizado de la sociedad que permanentemente teme al tribunal en sí mismo y que vive en un estado de alerta y temor constante ante el peligro de caer en sus manos, por lo que no hay necesidad de repetir lo ya dicho en este punto; no obstante, esto no implica que no pudiera existir un temor efectivo ante las consecuencias de ser procesado.

---

<sup>156</sup> Nicolau Eimerich y Francisco Peña, *Manual de inquisidores Directorium inquisitorum* (Madrid: Esfera de los Libros, 2006).

Respecto a este punto, Bartolomé Bennassar ha planteado que la Inquisición operó en base a una “pedagogía del miedo”, basada no en el rigor atroz de las penas o en la amenaza omnipresente de la tortura (ya que lo primero sólo se cumplió en los procesos a los judaizantes de los inicios del tribunal y lo segundo se empleó en menor cantidad y severidad de lo que la leyenda negra indica), pero sí en el secreto que envolvía a todo el proceso en su conjunto; en la memoria de la infamia por el delito cometido, pensada para acompañar al reo durante el resto de su vida y extenderse a las generaciones siguientes; y en el riesgo real y presente de quedar sumido en la miseria por causa de las sanciones pecuniarias, el destierro, la confiscación de bienes y la imposibilidad práctica de obtener ingresos económicos por la duración del proceso<sup>157</sup>. Todas estas son evidentemente buenas razones para temer un encuentro con la Inquisición; sin embargo, presentan el problema de no ser específicas del funcionamiento de este tribunal.

En su estudio sobre el derecho penal de la monarquía absoluta, Francisco Tomás y Valiente realiza el siguiente diagnóstico sobre las consecuencias de enfrentarse a la justicia ordinaria:

“No es exageración decir que caer en las redes de la justicia era una auténtica desgracia, que comportaba graves consecuencias difícilmente evitables, se fuera o no culpable.

Aunque en ocasiones se lograra eludir una sentencia condenatoria, las meras actuaciones procesales eran tan temibles como la misma sentencia o poco menos. Era casi imposible escapar a semanas, meses o años de prisión anterior a la sentencia o de las mil molestias (citaciones, embargos de bienes, fama puesta en entredicho...) que el trato con la maquinaria judicial llevaba consigo. La simple lentitud en el despacho de los procesos penales era causa de que muchas personas estuvieran hasta cinco años en prisión esperando a que se viera su proceso; y cuando las

---

<sup>157</sup> Bartolomé Bennassar. *La Inquisición o la pedagogía del miedo*. En: Bennassar, *Inquisición española*.

cortes de 1537 denuncian este hecho, el rey se limita a afirmar que no conviene que se haga novedad en la organización de las salas de sus Audiencias, y a recomendar diligencia a sus Alcaldes del Crimen”<sup>158</sup>

El análisis del historiador del derecho y su comparación con la propuesta de Benassar resultan esclarecedores: evidentemente hay buenas razones para temer a las consecuencias de enfrentar un proceso en el Santo Oficio, pero estas no difieren sustancialmente de los motivos para sentir el mismo temor de verse involucrado en un juicio penal por causas ajenas al ejercicio de la fe. Es cierto que existen diferencias respecto a la aplicación del secreto y a la situación de infamia para los condenados, sin embargo, considero que estas no son realmente esenciales.

En el caso del secreto, la discrepancia radica en que mientras en la Inquisición no se revelaba nunca la identidad de los acusadores, en la justicia penal esto no era una norma establecida, a pesar de que el denunciante desaparecía del proceso una vez que presentaba su declaración<sup>159</sup>. Sin embargo, esto termina siendo mucho más una diferencia de procedimiento que de fondo y que en términos prácticos no hace diferencia entre ambos casos, en especial si se considera que a pesar de las disposiciones oficiales en torno al secreto de las actividades del tribunal inquisitorial, se carecía de mecanismos eficientes para garantizar su efectivo cumplimiento. Adicionalmente, no está de más recordar que el secreto fue parte de una política de las instituciones de gobierno de esta época en un contexto más amplio que el inquisitorial, como son ejemplos de ello la política de mantener bajo llave los contenidos archivísticos, como muestra de buen gobierno<sup>160</sup>, o el levantamiento de cargos a los encomenderos en las visitas de la tierra en los siglos XVI y XVII en base a testimonios a los que el procesado nunca llegaba a tener acceso.

---

<sup>158</sup> Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta: (siglos XVI, XVII y XVIII)* (Madrid: Tecnos, 1992).

<sup>159</sup> Ibid.

<sup>160</sup> Diego. Navarro Bonilla, *La imagen del archivo: representación y funciones en España (siglos XVI y XVII)* (Madrid: Ediciones Trea, 2003).

En cuanto a los perjuicios para la honra de los procesados, la Inquisición se separa de la justicia ordinaria en el empleo de mecanismos para conseguir ese efecto de manera duradera, puesto que en su repertorio de condenas se incluía la obligación de usar un sambenito en público por determinado tiempo junto con la exhibición pública de los nombres de estos condenados en la iglesia del lugar donde residieren, lo que sumado a la humillación inherente a una condena leída o cumplida en público (como sucedía en los autos de fe,) y a la imposibilidad de acceder a ciertos cargos o beneficios si se tenía antecedentes inquisitoriales en la familia, constituían evidentemente muy buenas razones para temer más a la inquisición que a la justicia ordinaria. Sin embargo, esta discrepancia termina siendo más una diferencia en el grado de las consecuencias enfrentadas que en la naturaleza de las mismas, es decir, las razones para aterrorizarse ante la justicia inquisitorial son las mismas que para temer a la justicia ordinaria, a pesar de que en la práctica se salga peor librado en una que en otra.

La Inquisición es entonces una institución de gobierno más, inmersa en su contexto temporal tanto como cualquier otra y que a pesar de perseguir un tipo de delito diferente al que interesa a la justicia ordinaria, no debe ser considerada como un caso aparte dentro del contexto más amplio al que pertenece, o al menos no por las razones que tradicionalmente se ofrecen. Esta es una propuesta que puede resultar problemática para ciertos lectores contemporáneos; después de todo no deja de ser impactante estudiar un tribunal dedicado al proceso de acciones que en el presente difícilmente puedan siquiera considerarse próximas a un delito, sin embargo, siendo el propósito del trabajo del historiador tratar de comprender el pasado (o al menos interpretarlo plausiblemente), no tiene sentido pretender rotularlo como bueno o malo moralmente hablando<sup>161</sup>, ni mucho menos tratar de verlo a través de criterios contemporáneos y por lo tanto anacrónicos, según los cuales los procesados son víctimas, los inquisidores fanáticos y los acusadores presas de una devoción e intolerancia ciegas. No discuto que sea normal para el lector contemporáneo ponerse

---

<sup>161</sup> Respecto a este tema ver Marc Bloch, *Introducción a la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1952).

consciente o inconscientemente del lado de los procesados, sin embargo, esta alineación personal no debe verse reflejada en el análisis, que debe guiarse por lo que las fuentes indican y no por otra cosa.



## Conclusiones

A lo largo de las anteriores páginas he procurado realizar un análisis vinculante de los delitos de palabra, sus perpetradores, sus denunciantes y el tribunal que les procesaba. Analizar cada tema por separado no deja de resultar un tanto problemático, ya que en la práctica se encuentran entrelazados fuertemente y a menudo es imposible tratar completamente uno sin remitirse a un aspecto fundamental de otro; sin embargo, al reorganizar en pocas palabras lo que se ha dicho hasta ahora, es posible realizar una síntesis con claridad:

En un primer momento quedó establecido que para la época estudiada, el tribunal de Cartagena tuvo el mismo comportamiento en su actividad que sus homólogos ibéricos, siendo los mismos católicos perpetradores de faltas menores el principal grupo procesado (con la excepción de la época del protagonismo de los judíos y el breve dominio de las brujas). Desde luego, la conclusión es sustentable únicamente para el periodo concreto analizado y sería necesario explorar la documentación referente al siglo y medio restante de operaciones de esta sede para establecer afirmaciones más generales respecto a la composición de los procesos y para establecer si las actividades inquisitoriales en esta región de América también se desplomaron después de la segunda mitad del siglo XVII (si bien esto debe ser tratado con cuidado, teniendo en cuenta que desde el punto de vista de las cifras los tribunales americanos tuvieron mucha menos actividad que los peninsulares).

Pasando a los infractores, fueron razonablemente frecuentes los procesos por delitos de palabra, que si bien no se mantuvieron estables en el protagonismo de las causas juzgadas en el periodo estudiado, nunca llegaron a desaparecer del panorama. Dentro de estos delitos, perpetrados mediante la pronunciación de un enunciado particular, se encontraron la blasfemia, los reniegos y las proposiciones erróneas, los cuales, al tener en común una naturaleza oral (y hasta cierto punto performativa) llegan por momentos a ser confusos entre sí; sin embargo, presentaron características particulares que permiten realizar su distinción.

En el caso de la blasfemia, propuse que se trataba de una afirmación hiperbólica utilizada para reforzar la idea que el perpetrador buscaba expresar y que contrario a lo que las apariencias pueden llevar a pensar, no sólo no ponía en duda la fidelidad del reo al catolicismo, sino que su consumación era posible debido al arraigo suficiente de la fe en el mismo acusado. Una vez más, al provenir la evidencia consultada de un territorio y una temporalidad concreta, la validez de este planteamiento debe restringirse en principio al espacio y tiempo de las fuentes que le sustentan; sin embargo, resulta muy poco probable que el catolicismo del siglo XVII haya tenido una manifestación tan específica justamente en la zona de autoridad del tribunal cartagenero en este periodo particular, de modo que si bien no es posible afirmar sin reservas que esta propuesta interpretativa sea válida para entender a todos los blasfemos juzgados en el tribunal, considero que vale la pena ponerla a prueba en otros contextos geográficos y temporales.

Pasando al reniego, se concluyó que invariablemente se trataba de una afirmación desencadenada por la alteración emocional originada por las circunstancias adversas que el perpetrador atravesaba; y que al igual que en ciertas blasfemias heréticas (en las que se proferían declaraciones sospechosas en la fe a través de un lenguaje escandaloso) se culpaba a Dios como responsable de la desgracia y en consecuencia se renunciaba a él, aunque de una forma no necesariamente consiente. Acerca de este delito también se estableció que a pesar de presentarse mayoritariamente en la población esclava, funcionaba en esos casos bajo la misma lógica e incluso las mismas formas que cuando este delito era cometido por hombres libres y cristianos probados, lo que sumado al hecho de que las condenas para los afrodescendientes culpables de este delito eran con muy alta frecuencia castigos físicos semejantes a los que desencadenaron sus reniegos en primer lugar, lleva a concluir que lejos de tratarse de una práctica de resistencia patrimonio de un grupo particular, se trataba de una reacción ante una circunstancia adversa ejecutada por los católicos de la época, a través de la cual puede verse, por una parte, una interpretación particular del papel de la divinidad en los eventos del mundo por parte de los mismos renegados, y por otra,

la identificación que los denunciantes hacen de esta conducta como un acto reproable en contra de la religión digno de ser denunciado.

En cuanto a las proposiciones erróneas, resultaron ser fallos en la comprensión de la doctrina oficial del catolicismo con un muy diverso grado de complejidad, yendo desde errores tan aparentemente evidentes como negar el pecado implícito en la fornicación o afirmar que es posible la salvación por fuera del catolicismo, hasta cuestiones mucho más complejas, como la naturaleza mortal de Adán independientemente del pecado o el papel de la contrición y la restitución en la salvación del alma. La razón por la que los acusadores consideraron que semejantes faltas merecían una denuncia puede explicarse en este caso, al igual que en los anteriores, por el cumplimiento de su deber como católicos de reportar irregularidades en el ejercicio de la fe; sin embargo, este tipo de delito presenta la complejidad adicional de precisar un mayor nivel de comprensión de los contenidos de la fe católica por parte de los denunciantes, puesto que no se realizaba mediante un lenguaje escandaloso ni apuntaban necesariamente a elementos obvios y familiares de la doctrina religiosa en cuestión. Esta condición distintiva de este delito sugiere una escucha activa del denunciante, no sólo en el momento de la perpetración del delito, sino también a la hora de tener contacto con las doctrinas que tiene por ciertas y que al encontrar incompatibles con lo que su interlocutor sostiene, considera que debe ponerlo en conocimiento de la autoridad competente. A partir de este planteamiento se abre la posibilidad de indagar por el impacto de las enseñanzas religiosas (e incluso de la lectura de las mismas) entre la población laica de la época, puesto que estos casos ofrecen indicios para tener una idea de cómo entendían ciertos aspectos de la fe tanto los acusados como sus delatores, lo que si bien no era el interés de esta investigación, no deja de ser una perspectiva presente que vale la pena mencionar.

Llegando finalmente a los denunciantes, fue posible establecer que su presencia en el Santo Oficio puede explicarse por su lectura de los delitos que presenciaron: fueron testigos de acciones contrarias a la fe y por consiguiente deben ponerlo en conocimiento de la autoridad competente. Estas acciones consistían en la misma

formulación de un determinado enunciado (fuera un reniego formal, la apelación hiperbólica y escandalosa a lo sagrado o la afirmación de tesis incompatibles con la fe establecida) que a los ojos del acusador bastaba para ser una falta lo suficientemente seria para ameritar ser llevada ante la autoridad competente para ser procesada allí. Desde luego, no faltaron casos de denuncias falsas o de usos instrumentales del tribunal para perjudicar a terceros, pero aún en estas ocasiones, era necesario para el instaurador de la acusación ilegítima comprender la lógica tanto del delito denunciado como del acusador que lo reporta, con el fin de montar un caso verosímil con posibilidad de éxito.

Ahora bien, respecto a estos declarantes no está de más reiterar una aclaración: en términos generales, no todos los testigos que aparecen referenciados como desencadenadores de los procesos acudieron al Santo Oficio de su voluntad para cumplir con su deber de denunciar a los infractores, sino que una vez el declarante original presentaba su denuncia, se le preguntaba qué otras personas estaban presentes cuando sucedieron los hechos referidos o tenían conocimiento de la situación reportada, para posteriormente llamarles a declarar lo que sabían respecto al tema. La importancia de insistir en esta pequeña salvedad radica en que no debe asumirse a los declarantes como un todo homogéneo que acepta y aplica su deber católico de acudir a la Inquisición a denunciar los delitos contra la fe, ni mucho menos concluir que la sociedad bajo jurisdicción del tribunal en su conjunto estaba dispuesta en primera fila para defender el catolicismo de esta forma, ya que el planteamiento sólo apunta a los denunciantes que ponían en marcha los procesos.

Aun teniendo en cuenta esta restricción, considero que es posible de hablar de un funcionamiento efectivo del tribunal en estos delitos a partir de la autorregulación de la misma sociedad, en tanto que estaba en sus manos la identificación de los delitos, la primera evaluación de la gravedad que suponían, las presiones para que el infractor se entregara y aun más importante, la decisión de colaborar con el tribunal o abstenerse de hacerlo. Esta autorregulación estaba dada en parte por el funcionamiento mismo del tribunal, su dependencia de las denuncias de la población

para proceder en estos casos, pero también por la misma naturaleza de los mismos, puesto que al tratarse casi siempre de acontecimientos puntuales, independientes de la reputación o imagen social del reo o de su participación en comunidades o prácticas religiosas contrarias al catolicismo, no había lugar a que el proceso se desencadenara a partir de la confesión de un cómplice o del consenso en torno a las actividades sospechosas de determinada persona. Considero que esto último permite entender por qué la autorregulación tiene un papel central en el funcionamiento inquisitorial en estos casos, pero que al mismo tiempo no descarta que ese mismo componente estuviera presente en el proceso de otros delitos contra la fe llevados ante el tribunal, tanto en esta sede como en las ibéricas y americanas, por lo que podría ser interesante evaluar hasta qué punto está presente en otras causas y otras regiones.

A la vez que la dicha autorregulación servía como base para el conocimiento de los casos, el tribunal cumplía también su parte activa, al llamar a declarar a los testigos que no se presentaban voluntariamente, evaluar si el contenido de las acusaciones constituía un crimen o no, procurar obtener las confesiones de los reos y finalmente, dictar la correspondiente sentencia. Difícilmente pueda decirse algo nuevo respecto de las presiones que el tribunal ejercía sobre los declarantes que no comparecían espontáneamente para que revelasen lo que sabían acerca de la causa en cuestión y sobre el reo que se intentaba hacer confesar, al igual que de los castigos impuestos a los prisioneros hallados culpables de los cargos que les imputaban; sin embargo, el proceso de la calificación de las acusaciones puede que merezca algo más de atención en el futuro, no sólo porque se encuentre allí un punto de entrada a las autoridades teológicas a las que los calificadores acudían y a la lectura que hacían de ellas, sino porque brinda la posibilidad de contrastar la visión de los teólogos expertos con la de los acusados y acusadores indoctos (para utilizar el adjetivo que los mismos documentos emplean) que estuvieron presentes en el origen de los procesos, con lo que podría hacerse una aproximación a la religión entendida por el teólogo poseedor de un conocimiento experto en comparación con la comprensión y apropiación del creyente sin formación oficial en la materia.

Para terminar, propuse que las diferencias entre el tribunal inquisitorial y los de la justicia ordinaria contemporánea a él eran en realidad mucho menos marcadas de lo que podría suponerse, en tanto que ambos son susceptibles al mismo tipo de presiones externas para actuar a favor o en contra de procesados o terceros; ambos requieren de la colaboración de la población a su cargo para ejercer sus actividades, y ambos acarrear consecuencias nefastas para el procesado que no difieren sustancialmente en ambos casos (si bien es cierto que la Inquisición disponía de mecanismos para que el daño al honor y la reputación de sus condenados se viera afectada con mayor severidad). De seguro un análisis comparativo a profundidad entre ambos tribunales pueda establecer con precisión las coincidencias y discrepancias entre ambas instituciones, y aún más importante, lograría una mejor contextualización del Santo Oficio dentro de los organismos gubernamentales de su tiempo.

En estas últimas líneas he procurado condensar los planteamientos de mayor importancia en los que el texto se sustenta, junto con algunas de las preguntas que esta investigación sugiere y que como ya he dicho, sólo podrán ser contestadas si se emprenden nuevos esfuerzos en esa dirección. Si ese será el caso es algo que aún está por verse; pero por lo pronto, si este trabajo contribuyó a la mejor comprensión de los delitos de palabra, al funcionamiento efectivo de la institución inquisitorial, o al planteamiento de inquietudes interesantes, puedo decir que ha cumplido su propósito.

## **Anexos**

A continuación presento una lista de los casos de delitos de palabra utilizados en el desarrollo de la investigación. En ella relaciono el nombre de los procesados, su origen, el lugar dónde se les denunció, el año en que se despachó su causa, el delito que cometieron, la condena recibida y la cantidad de declarantes que testificaron en su proceso.

Como aclaraciones metodológicas, señalo que en la columna de los delitos me limito a indicar la inicial de cada crimen (B para blasfemia, R para reniego y P para proposiciones) y que en la referente al origen de los procesados recurrí a dos simplificaciones. La primera de ellas fue homogeneizar a los procesados oriundos de España bajo una sola etiqueta, sin tener en cuenta su región de procedencia. Procedí de esta forma debido a que en la documentación consultada no siempre se especifica de qué parte en particular de la península provenía el acusado, de modo que para poder darles un tratamiento coherente, opté por agruparlos bajo el único dato que podía estar seguro que compartían.

La segunda consistió en remplazar el dato del lugar de origen por la condición de esclavitud o la categoría racial en el caso de los procesados afrodescendientes. Esto último se hizo por dos motivos: en la misma documentación, se tiende a dejar de lado el lugar de procedencia del esclavo y se limita a señalar su condición racial o de propiedad, de modo que esta rotulación es la que mejor permite dar cuenta de los datos analizados a partir de la información que los mismos documentos ofrecen. La otra causa para recurrir a esta pequeña imprecisión se deriva del contenido del segundo capítulo, en el que afirmé que con frecuencia el castigo para los afrodescendientes culpables del delito de reniegos pasaba por azotarles en público, de modo que al indicar cuáles procesados eran esclavos o de origen africano, resulta más fácil para el lector verificar en qué casos se procedió de esta forma.

Caso	Origen	Lugar	año	Delito	Condena	Declarantes
Andrés de Cuevas	España	Cartagena	1614	B	100 azotes, destierro perpetuo, 2 años de cárcel en Sevilla, 3000 pesos de multa	36
Jorge De los Santos	Grecia	Cartagena	1614	P	Salir en auto publico	2
Juan mercader	Francia	Sin dato	1614	P	200 azotes, 4 años de ciudad por cárcel (los dos primeros en un monasterio para ser instruido en la fe)	7
Francisco Rodríguez	Portugal	Cartagena	1614	P	200 azotes, destierro de las indias	4
Marco Pacio	Nápoles	Cartagena	1614	P	Destierro de la ciudad por un año	2
Juan Alberto	Alemania	Cartagena	1614	P	Un año en un convento para instruirse en cosas de fe	2
Antón Bañón	negro	Zaragoza	1614	R	100 azotes	2
Andrés Ordóñez de Parías	Mestizo	Antioquia	1614	P	200 azotes, destierro de Antioquia y 10 leguas alrededor por dos años	5
Blas de Manjarrez	Mestizo	Cartagena	1614	B	200 azotes y destierro por 3 años	5
Magdalena de Castellanos	Zamba	Santa Marta	1614	R	Destierro de Santa marta y 2 leguas a la redonda por 6 meses	Autodenuncia
Juana de Aranda	Negra	Cartagena	1614	R	100 azotes	3
Juan de Madalena	España	Cartagena	1614	B	Destierro por 6 meses	4
Francisco de Piña	España	Mompox	1614	P	Oír misa, ser gravemente reprendido por los superiores de su orden, retractarse ante sus feligreses, 2 años de reclusión en el monasterio y privación del voto por 10 años	4
Fray Juan de Cárdenas	España	Cartagena	1614	P	3 años de reclusión en el convento, oír misa en forma de penitente	17
Fray Domingo Gonzales Viera	España	Cartagena	1614	P	Oír misa en forma de penitente y un año de reclusión en el convento de su orden	3
Don Juan de Villa y de la Guerra	Sin dato	Villa de Tenerife	1614	B	Reprensión grave, destierro de la villa de Tenerife por un año y 200 pesos de a 8 reales	4
Francisco Rangel	Sin dato	Mompox	1614	P	Reprensión, 6 meses de destierro voluntario de Mompox	3
Diego de Mesa	Sin dato	Tolú	1614	P	Sin dato	5
Juan De Segura	España	Valledupar	1615	P	Advertencias sobre la enseñanza de la fe	2
Alonso de Zamora	Cartagena	Santafé	1615	P	Reprehensión y un año de reclusión en el convento	4
Bartolomé Tirado	Sin dato	Villa de Tenerife	1615	R	Reprensión, 100 pesos de a 8 reales y por misa en forma de penitente	2
Margarida	Esclava criolla	Panamá	1615	R	100 azotes, reprensión y misa en forma de penitente	3
Andrea	Esclava criolla	Panamá	1615	R	100 azotes, misa en forma de penitente	3
Hernando de Silva	Sin dato	Portobelo	1615	B	Destierro por 6 meses de la ciudad de portobello	2
Fernando Gonzales	España	Santafé	1615	B	Destierro por un año de Santafé y 6 leguas a la redonda y misa en forma de penitente	Autodenuncia
Thome	Esclavo	Veragua	1615	R	100 azotes y misa en forma de penitente	2
Luis de Mendoza	Cartagena	Portobelo	1615	P	Reprensión	3
Juan de Zúñiga	España	Portobelo	1615	R	Reprensión	Autodenuncia
Fray Pedro Topete	Mariquita	Soacha	1615	P	Reprensión	2
Miguel Fernández	Portugal	Santafé	1614	B	Reprensión	Autodenuncia



Fray Luis Catena	Quito	Popayán	1614	P	Se conmuta la pena por el viaje a Cartagena para presentarse a ser procesado.	9
Don Juan de Hita y Ledesma	España	Tolú	1616	P	Causa suspendida	Sin dato
Fray Luis de Frías	Sin dato	Zaragoza	1617	P	Sin dato	6
Fray Francisco de Oviedo	Lima	Cartagena	1616	P	Reprendido sin sentencia	8
Luis de Quesada	España	Venezuela	1616	B	6 años de destierro de las indias	6
Rodrigo Pereira de Castro	España	Zaragoza	1616	P	Causa suspendida	5
Padre Juan de Barros	Sin dato	Cartagena	1616	P	Reprendido sin sentencia	8
Fray Tomás Vaca	España	Cartagena	1619	P	Sin dato	8
Francisco Simón	Portugal	Santafé de Antioquia	1622	P	Destierro perpetuo de las indias, misa en forma de penitente	3
Julio Cesar Carpiano	Milán	Sin dato	1626	P	100 azotes y destierro de las indias	Sin dato
Dominga Núñez	Negra	Sin dato	1626	R	Vergüenza	Sin dato
Andrés Gonzales	Portugal	Ubaté	1626	B	destierro de Santafé por 3 años	3
Salvador	Negro	Sin dato	1626	R	100 azotes	4
Andrés de Cuevas	España	Sin dato	1626	B	Vergüenza, destierro del obispado por 5 años y 3000 pesos de a 8 reales	36
Diego	Negro criollo	Sin dato	1628	R	Vergüenza	1
Domingo	Negro	Sin dato	1628	R	Vergüenza	1
Gaspar Serrano	Sin dato	Sin dato	1628	P	Sin datos	Sin dato
Hernando de Aguayo	Santafé	Sin dato	1632	B	100 azotes, destierro del obispado de Santafé por 4 años	8
Diego Fernández Rangel	Sin dato	Zaragoza	1632	B	Sin dato	3
Antón	Negro cocoli	Cartagena	1632	R	100 azotes	3
Diego Gómez	Sin dato	puerto rico	1632	B	Destierro del obispado de puerto rico por 4 años (1 año de servicio en el hospital de san Sebastián de Cartagena)	3
Catalina de Acevedo	Sin dato	La habana	1632	R	4 años de destierro de la habana (2 años de servicio a los pobres en el hospital de san Sebastián de Cartagena) 100 azotes	13
Antonio Suarez	Portugal	Sin dato	1632	B	50 pesos	6
Fray Luis Ángel	Sin dato	Sin dato	1632	B	1 año de reclusión en el convento	26
Fray Andrés de	Sin dato	Sin dato	1632	P	Sin dato	3

Betancur						
Antonio de Cabrera	Tunja	Sin dato	1632	B	Absuelto	5
Gerónimo	Esclavo	Cartagena	1633	R	100 azotes	3
Domingo Canga	Esclavo	Rio de el hacha	1633	R	Vergüenza	7
Clemente Suarez de Solís	Sin dato	Cartagena	1633	B	Destierro voluntario por un año	5
Pedro Gómez Pereira	Setubar	Sin dato	1634	P	Oír misa como penitente y destierro de las indias por 2 años	6
Juan Gómez de noguera	Portugal	Sin dato	1634	P	Oír misa como penitente 200 azotes y destierro del obispado por un año	5
Hernando	Mulato esclavo.	Cartagena	1634	R	100 azotes	3
Manuel de la rosa	Portugal	Sin dato	1635	R	Suspendida	2
Fray Luis de Jodar	Sin dato	Cartagena	1635	P	Absuelto	14
Antonio de Isla y Lévano	España	Santafé	1635	P	Sin dato	4
Bartolomé Cortés	España	Santafé	1635	B	Destierro del arzobispado de Santafé por un año	7
Vicente	Mulato	Cartagena	1638	R	100 azotes	4
Antonio de Ceballos	España	En el mar	1642	R	Destierro de Cartagena y de Nueva España	4
Juan de Leguizamo	Negro libre	Sin dato	1642	B	Vergüenza	Sin dato
Marta	Tolú	Tolú	1645	R	Sin dato	Sin dato
Fray Bernardo de Oquesti	España	Cartagena	1646	P	Absuelto	3
Don David	Irlanda	Jamaica	1646	B	Suspendida	Sin dato
Francisco Ruiz	Santafé	Sin dato	1646	P	2 años de servicio en la fábrica de la ciudad y al finalizar destierro de Santafé y Cartagena por otros 2	5
Manuel de Silva	Portugal	Sin dato	1646	B	Sin dato	Sin dato
Manuel Coteado	Portugal	Tunja	1648	B	Oír misa en forma de penitente	7
Fray Francisco de Amaya	Sin dato	Sin dato	1648	B	Absuelto	4
Juan Galindo	Mariquita	Santafé	1648	P	Absuelto	9
Fray Joseph Carlos	Sin dato	Sin dato	1648	P	Suspensión	10

Fray Gaspar de Nolasco	Sin dato	Sin dato	1648	P	Suspensión	Sin dato
Juan Olivito de Guzmán	Perú	Panamá	1648	P	Absuelto	5
Diego Núñez Rosa	Portugal	Jamaica	1648	P	Sin datos	Sin dato
Domingo de Aguirre	España	Sin dato	1648	P	Sin datos	Sin dato
Manuel	Negro	Cartagena	1648	P	Sin datos	Sin dato
Marcos	Negro criollo	Sin dato	1648	R	Sin datos	Sin dato
Francisco Rodríguez Palma	Portugal	Cartagena	1648	B	Absuelto	4
Juan Chico	Negro criollo	Cartagena	1648	R	100 azotes, venta por fuera de la ciudad	Sin dato
Santiago de la Mora	España	Mompox	1648	B	Suspendida	5
Domingo Hernández	Sin dato	Cuba	1650	P	Sin datos	4
domingo de sosa	Portugal	Cartagena	1650	P	Sin datos	11
Antonio mulato	Esclavo	Mérida	1649	R	100 azotes	9
Joseph Ortega	Sin dato	Sin dato	1649	P	Sin datos	Sin dato
Fray Juan Adamo	Ocaña	Tunja	1649	B	Sin datos	5
Juan Camacho	Sin dato	Cartagena	1649	P	Sin datos	1
Nicolás Burindell	Francia	Jamaica	1649	P	Sin datos	3
Juan Gonzales	Moro de nación	Cartagena	1649	R	Sin datos	6
Don Antonio de Figueroa	Remedios	Los Remedios	1649	P	Sin datos	Sin dato
Don Tomás Pardo	Remedios	Sin dato	1652	P	Absuelto	Sin dato
Don Gabriel de Esquivel	Sin dato	Sin dato	1652	P	Absuelto	Sin dato
Juan de Castro	Sin dato	Sin dato	1652	B	Oír misa en forma de penitente, 3 días de oración en el convento de san francisco, y un año de destierro de Cartagena, Portobelo Panamá y Madrid	Sin dato
Jorge Fernández	Sin dato	Sin dato	1654	B	Sin datos	Sin dato
Juan Valeriano Cabrera	Sin dato	Sin dato	1654	R	Destierro de Portobelo, Panamá, Cartagena y Madrid por 6 años	Sin dato
Fray Francisco Vásquez	Sin dato	Sin dato	1655	P	Sin datos	Sin dato

Juan de los Santos	Sin dato	Cuba	1655	B	Sin datos	Sin dato
Juan Antonio	De nación Bereberisco	Portobelo	1655	R	Destierro por dos años de Portobelo Cartagena y Madrid, servicio a los pobres del hospital por un año	Sin dato
Lucas Molina	Negro libre	Cuba	1655	B	Sin datos	Sin dato
Juan Carillo	Sin dato	Sin dato	1655	B	Sin datos	Sin dato
Andrea	Esclava criolla	Sin dato	1655	R	Causa inconclusa	8
Juan de Useche	España	Santafé	1656	P	Destierro por dos años de Santafé, villa de Leiva, Cartagena y Madrid	Sin dato
Juan Matheos de placer	Irlanda	Sin dato	1657	P	Suspensión	Sin dato
Don Juan de Hita	Sin dato	Tolú	1658	P	Reprensión	Sin dato
Juan de Soto Alvarado	Sin dato	Panamá	1658	B	Sin datos	Sin dato
Fray Alonso Bravo	Sin dato	Sin dato	1658	P	Reprensión	Sin dato
Don Luis Ocón	Sin dato	Cartagena	1659	B	Sin datos	Sin dato
Juan González carnero	Sin dato	Sin dato	1659	P	Oír misa en forma de penitente	Sin dato

## Bibliografía

- Abreu, Consuelo Maqueda. "Extranjeros, Leyenda Negra e Inquisición." *Revista de la Inquisición* 5 (January 1, 1996): 39 – 102. doi:-.
- Alberro, Solange. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Alejandro García, Juan Antonio, Maria Jesús Torquemada Sánchez. *Palabra de hereje: la inquisición de Sevilla ante el delito de proposiciones*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 1998.
- Alejandro, Juan Antonio. *Osadías, vilezas y otros trajines: estampas íntimas de la Inquisición*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Alonso, Fermina Álvarez. "Herejes ante la Inquisición de Cartagena de Indias." *Revista de la Inquisición* 6 (January 1, 1997): 239 – 269. doi:-.
- Alvarez Alonso, Fermina. *La Inquisición en Cartagena de Indias durante el siglo XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1999.
- Austin, J. L. *Como hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1970.
- Bastide, Roger. *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1969.
- Bennassar, Bartolomé. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.
- Bloch, Marc. *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*. Santa Fe de Bogotá: Editorial Ariel, 1996.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Santafé de Bogotá: Editorial Ariel, 1998.
- Borja Gómez, Jaime Humberto, Pablo Rodríguez, eds. *Historia de la vida privada en Colombia*. Bogotá, Colombia: Taurus, 2011.
- Burke, Peter, ed. *Formas de hacer Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- . *Formas de historia cultural*. Translated by Belén. Madrid: Alianza, 2006.
- Caro Baroja, Julio. *El señor inquisidor, y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza Editorial, 1968.
- Ceballos Gómez, Diana Luz. *Hechicería, brujería, e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Nacional, 1994.
- Ceballos Gómez, Diana Luz. "Quyen tal haze que tal pague": *sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. [Bogotá, Colombia]: Ministerio de Cultura, 2002.
- Cervantes, Fernando. *El diablo en el nuevo mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona: Herder, 1996.
- Contreras, Jaime. *Historia de la Inquisición Española (1478-1834): herejías, delitos y representación*. Madrid: Arco Libros, 1997.
- . *Sotos contra Riquelmes: regidores, inquisidores y criptojudíos*, 2013.

- Cruselles Gómez, José María. *En el primer siglo de la Inquisición española: fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación*, 2013.
- Darnton, Robert. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Dedieu, Jean-Pierre. "Denunciar-denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva, siglos XVI-XVII." *Revista de la Inquisición* 2 (January 1, 1992): 95 – 108. doi:-.
- Eimerich, Nicolau, and Peña, Francisco. *Manual de inquisidores = Directorium inquisitorium*. Madrid: Esfera de los Libros, 2006.
- Enciso Patiño, Patricia. *Del desierto a la hoguera: la vida de Joseph Ximenez, un ermitaño acusado de hereje por la Inquisición de Cartagena de Indias*. Santa Fé de Bogotá: Editorial Ariel, 1995.
- Escobar Hernández, Karla. "¿Del dicho al hecho hay mucho trecho? El delito de blasfemia en los tribunales de Cartagena y Lima, 1570-1700." *Fronteras de la historia (Bogotá)* 14, no. 01 (2009).
- Escobar Quevedo, Ricardo. *Inquisición y judaizantes en América española (siglos XVI-XVII)*. Bogotá, D.C., Colombia: Editorial Universidad del Rosario, 2008.
- Flynn, Maureen. "Blasphemy and the Play of Anger in Sixteenth-Century Spain." *Past & Present*, no. 149 (November 1, 1995): 29–56.
- Gamboa Mendoza, Jorge Augusto. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la conquista: del sihipkua al cacique colonial, 1537-1575*. Bogotá D.C.: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010.
- García Cárnel, Ricardo. *Orígenes de la inquisición española: el Tribunal de Valencia, 1478-1530*. Barcelona: Ediciones Península, 1976.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI*. México, D.F.: Océano, 1998.
- . *Historia nocturna: las raíces antropológicas del relato*. Barcelona: Ediciones Península, 2003.
- Ginzburg, Carlo. *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Greenleaf, Richard E. *La inquisición en Nueva España: siglo XVI*. México: Fondo de cultura económica, 1981.
- Henningsen, Gustav. *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- Jean. Delumeau. *El miedo en Occidente: siglos XIV-XVIII: na ciudad sitiada*. Madrid: Taurus, 2002.
- Kamen, Henry. "Cómo fue la Inquisición." *Revista de la Inquisición* 2 (January 1, 1992): 11 – 22. doi:-.
- . *La inquisición española: una revisión histórica*. Barcelona: Crítica, 2004.
- Leach, Edmund Ronald. *Cultura y comunicación: La lógica de la comunicación de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1985.

- Lockhart, James, and Stuart B Schwartz. *América Latina en la Edad Moderna: una historia de la América Española y el Brasil coloniales*. Madrid, España: Akal Ediciones, 1992.
- “Los Protestantes y La Inquisición | Splendiani | Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura.” Accessed August 17, 2015. <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16430/17357>.
- Medina, José Toribio. *Historia del tribunal del Santo oficio de la inquisición de Lima (1569-1820) ...* Santiago [de Chile: Impr. Gutenberg, 1887.
- . *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. México: Ediciones Fuente Cultural; [distribuidores exclusivos: Librería Navarra], 1952.
- Medina, José Toribio. *La inquisición en Cartagena de Indias*. Bogotá: C. Valencia, 1978.
- Navarro Bonilla, Diego. *La imagen del archivo: representación y funciones en España (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Ediciones Trea, 2003.
- Ortiz, Antonio Domínguez. “Los orígenes de la Inquisición.” *Revista de la Inquisición* 8 (January 1, 1999): 311 – 316. doi:-.
- Price, Richard. *Sociedades cimarronas, comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1981.
- Ramos Soriano, José Abel. *Los delincuentes de papel: Inquisición y libros en la Nueva España, 1571-1820*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia : Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Sacristán, María Cristina. *Locura e inquisición en Nueva España, 1571-1760*. Zamora, Mich.; México: El Colegio de Michoacán; Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México: Era, 2000.
- Splendiani, Anna María, José Enrique Sánchez Bohórquez, and Emma Cecilia Luque de Salazar. *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias, 1610-1660*. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano : Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1997.
- Tausiet, María. *Abracadabra omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*. Madrid: Siglo XXI de España editores, 2007.
- Tausiet, María. *Ponzoña en los ojos: brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Madrid: Turner, 2004.
- Tomás y Valiente, Francisco. *El derecho penal de la monarquía absoluta: (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Madrid: Tecnos, 1992.
- . *Gobierno e instituciones en la España del antiguo régimen*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Wachtel, Nathan. *La lógica de las hogueras*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.